FLORIN CARAGIU

Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae

Redactor: Silviu Marin

Tehnoredactor: Cristina Florescu

Copertă: Mona Velciov

© Editura Platytera, 2007

© Editura Sophia, pentru prezenta ediție

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CARAGIU, FLORIN
Antropologia iconică reflectată în opera părintelui Dumitru Stăniloae / Florin Caragiu. – Bucureşti: Editura Sophia, 2008

Bibliogr.
ISBN 978 – 973 – 136 – 053 - 9

281.95 Stăniloae, D.
929 Stăniloae, D.

Prefață

Lucrarea „*Antropologia Iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*" a domnului Florin Caragiu actualizează resorturile profunde ale teologiei Părintelui Stăniloae în ceea ce privește antropologia.

În contextul contemporan dominat de o sumă de tendințe antropologice în care, adesea, taina omului este mutilată și redusă la una dintre funcțiile existenței sale (economică, socială, politică, culturală, etc.), recuperarea și valorificarea antropologiei iconice reprezintă un demers fundamental.

În această perspectivă, constituția iconică a ființei umane arată că taina omului nu se epuizează în explicitarea detaliată a materialității sale. Astfel, antropologia iconică depășește orice teorie naturalistă de înțelegere a originii și destinului omului.

În lucrarea sa, Florin Caragiu evidențiază și valorifică multiple aspecte ale antropologiei iconice, plecând de la antropologia părintelui Dumitru Stăniloae. Acesta afirma că: „*persoana umană este cuvânt cuvântător inepuizabil*". În această perspectivă, în cadrul lucrării este prezentată înțelegerea omului ca ființă dialogică, deopotrivă cu alteritate și orientarea spre comuniunea învăluită de Cuvântul lui Dumnezeu. Sunt

reliefate valențele pozitive ale limbajului iconic care surprinde dinamica persoanei şi comuniunii. Este un limbaj relațional care evită riscul manipulării şi obiectivizării rigide a conceptelor din antropologie.

Lucrarea „*Antropologia Iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*" este articulată la preocupările antropologice actuale, constituindu-se într-un răspuns care poate să indice reperele semnificative ale antropologiei fundamentate hristologic şi împlinite în spațiul ecleziologic.

Conf. dr. Adrian Lemeni

Cuvânt înainte

În această lucrare vom aborda câteva teme fundamentale de antropologie creştină dezvoltate în scrierile Părintelui Dumitru Stăniloae. Ne vom concentra atenţia pe problematica revelaţiei biblice şi erminiei patristice despre crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Teocentrismul, mediat hristologic, implicat de „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" în constituţia omului ne permite să folosim expresia de antropologie iconică. Ea reflectă principiul onto-gnoseo-logic al relaţiei directe între cunoaşterea lui Dumnezeu şi cunoaşterea omului. Acest principiu îl vedem reflectat în chiar primele rânduri ale Scripturii, când prima menţiune a creării omului este simultană cu prima indicare al lui Dumnezeu drept Comuniune de Persoane.

Vom prezenta pentru început o scurtă introducere a termenilor de „chip", „asemănare" şi „persoană", a căror importanţă este centrală în scrierile Părintelui Stăniloae.

Înţelegerea antropologică a părintelui Stăniloae este aşezată pe pietrele de temelie ale cugetării dogmatice patristice: Treimea şi Întruparea. Pe fundamentul lor suntem introduşi în taina Persoanei, cheie ermineutică a paradoxurilor viziunii creştine, temă centrală în tot parcursul teologic al Părintelui Stăniloae. Din descoperirea dumnezeiască asupra Sfintei Treimi şi Întrupării decurge înţele-

gerea persoanei împlinite ca subiect desăvârşit al dragostei în comuniune.

Ne vom apleca atenţia asupra problematicii legate de piatra de temelie a discursului antropologic biblic-patristic, anume crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Vom survola gândirea Părintelui Stăniloae care asimilează „chipul" şi „asemănarea" drept coordonate iconic-liturgice ale dialogului iubirii.

Cugetarea antropologică a Părintelui Stăniloae se desfăşoară în „triunghiul liturgic" al relaţiilor dintre Dumnezeu, om şi natură. Viziunea patristică sintetizată de Sfântul Maxim Mărturisitorul este aprofundată de Părintele Stăniloae cu un accent special pe teologia persoanei şi comuniunii.

Deosebit de relevantă este problematica unirii dintre suflet şi trup, sau a alcătuirii dihotomice a omului. Urmând cugetarea Părintelui Stăniloae, vom repera omul în structura sa iconică ierarhică, ce-l arată drept „inelul de legătură" între Dumnezeu şi creaţia sa.

Reflectând caracterul de fiinţă cuvântătoare şi iconică al omului, problematica legată de cuvântul şi icoana revelate în Hristos ne introduce în taina limbajului comuniunii.

În abordarea temei fundamentale a conştiinţei vom urmări accentul iconic specific Părintelui Stăniloae, care vede conştiinţa luminată de Duhul drept oglindă a persoanei şi comuniunii.

Un aspect fundamental în antropologia iconică este dimensiunea comunitară a chipului omului. Pentru aceasta, vom oferi repere ale înţelegerii Părintelui Stăniloae în problema uneori controversată privitoare la crearea omului ca bărbat şi femeie. Vom încerca să pre-

zentăm în acest sens importante discerneri între aspectul iconic, neafectat de cădere, al chipurilor de bărbat şi femeie, şi aspectul generat de adausul căderii. Căsătoria şi monahismul îşi descoperă semnificaţia lor în taina Întrupării, ca două moduri de oglindire reciprocă şi unire a iubirii de Dumnezeu cu iubirea de aproapele. Drept aceea, vom aprofunda împreună cu Părintele Stăniloae taina familiei şi a naşterii duhovniceşti.

Problematica legată de apofatismul antropologic constituie o altă temă importantă aprofundată de Părintele Stăniloae în toate scrierile sale. Vom desprinde aici conţinutul iconic şi liturgic al limbajului tradiţional al creştinismului ortodox, orientat spre experierea tainei dumnezeieşti.

Restaurarea firii omeneşti în Hristos şi îndumnezeirea omului prin părtăşia la comuniunea Treimică presupun din partea omului un răspuns liber şi o înaintare sinergică în taina comuniunii cu Dumnezeu. Omul se deschide astfel prin liturghisirea sa spre lucrarea în el a Duhului Sfânt, prin acceptarea morţii ca jertfă şi înviere în Hristos.

În capitolul final vom întreprinde o prezentare a contribuţiei Părintelui Stăniloae, evidenţiind principiile ermineutice fundamentale ce susţin întreg parcursul demersului său teo-antropo-logic.

Aduc pe această cale cele mai sincere mulţumiri Părintelui Gheorghe Holbea şi Părintelui Vasile Răducă, ale căror încurajări şi observaţii m-au impulsionat în ducerea la bun sfârşit a prezentei lucrări. De asemeni, Părintelui Ghelasie de la Frăsinei, ale cărui scrieri sunt extrem de actuale, de o importanţă unică în antropologia iconică. Sfaturile şi binecuvântările sale mi-au oferit un nepreţuit acces şi ajutor în cercetarea scrierilor patristice şi operei

Părintelui Stăniloae. Nu în ultimul rând, mulţumesc însuşi Părintelui Dumitru Stăniloae pentru acoperământul sfintelor sale rugăciuni dintru slava Domnului şi îngăduinţa de a pătrunde în tezaurul excepţional al scrierilor sale.

Considerăm că domeniul antropologiei iconice este de un maxim interes pentru omul contemporan, care în „dărâmăturile" gândirii postmoderniste caută punţi de înţelegere spre refacerea propriei identităţi şi unificarea viziunii despre Dumnezeu, lume şi om. De altfel, în toate scrierile sale Părintele Stăniloae a pus în lumină modernitatea absolută a viziunii biblic-patristice, contemporaneitatea eternă a Revelaţiei, adevărul că singurul lucru nou sub soare este Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu (Sfântul Ioan Damaschin)[1].

Slavă şi mulţumire Preasfintei Treimi pentru toate!

Florin Caragiu

[1] „Şi fiind Dumnezeu desăvârşit, se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate din toate noutăţile, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu. Căci ce poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să se facă om? Şi Cuvântul S-a făcut fără schimbare trup din Duhul cel Sfânt şi din Maica Sfânta Pururea Fecioară Născătoarea de Dumnezeu. Şi singurul iubitor de oameni se face mijlocitor între om şi Dumnezeu, fiind zămislit în preacuratul pântece al Fecioarei, nu din voinţă sau din poftă sau din legătură bărbătească sau din naştere voluptuoasă, ci de la Duhul Sfânt şi în chipul celei dintâi faceri a lui Adam. Şi se face supus Tatălui, prin luarea firii noastre, vindecând neascultarea noastră şi făcându-ni-se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putinţă să dobândim mântuire" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. a III-a, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, pp. 96-97).

Repere pregătitoare

Termenul de „*antropologie*” (gr. *anthropos*, lat. *homo*=om), desemnează în general discursul despre om, sau „ansamblul disciplinelor din ştiinţele umane care studiază omul în general”[1]. În sens creştin, antropologia se referă la „învăţătura creştină despre uman, persoană şi firea omenească”, fundamentată pe hristologie şi doctrina despre creaţie[2].

Putem aminti aici câteva *elemente fundamentale* ale antropologiei creştine:

– Originea divină, crearea omului prin voinţa lui Dumnezeu după chipul şi asemănarea Lui;
– „Chipul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire”[3] prin comuniunea cu El;
– După erminia treimică, chipul lui Dumnezeu este „misterul negrăit al fiinţei noastre, trăit în comuniune şi legat de Sfânta Treime”[4];

[1] *Enciclopedie de Filosofie şi ştiinţe umane*, coord. Virgilio Melchiorre, Ed. Dragostini, 2004, p. 53.

[2] Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă A-Z*, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 24.

[3] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR., Bucureşti, 1997, p. 272.

[4] *Ibidem*, p. 275.

– După erminia hristologică (şi în chip nedespărţit pneumatologică), omul este „chip special al Cuvântului, dezvoltat prin Duhul”[1];

– Omul ca persoană şi unitatea ontologică a omenirii, natura comună a persoanelor umane şi „baza lor în Sfânta Treime”[2];

– Alcătuirea omului din trup şi suflet, create simultan printr-un act dumnezeiesc liber, deplin unite şi susținute în existență prin harul dumnezeiesc;

– „Unitatea ontologică ca bărbat şi femeie”, a cărei abordare cuprinde „comunitatea de natură şi complementaritatea existențială”, „distincția sexelor, masculin şi feminin, în vederea transmiterii vieții, prin fecunditate şi procreație”, apoi „natura monogamică a căsătoriei”[3];

– Atribute ale chipului: conştiință, rațiune, libertate ş.a.

– „Paradoxul libertății”, „ambivalența nestricăciunii şi a nemuririi primordiale”[4];

– Căderea omului şi urmările ei;

– „Restaurarea efectivă a firii umane şi recapitularea umanului în şi prin Iisus Hristos”[5].

Vom folosi termenul de „*iconic*” pentru a desemna întreg complexul de semnificații legat de „*chipul lui Dumnezeu*”, „rațiunile” divine şi formele sau imaginile create care le incorporează şi oglindesc orientarea întru comuniune.

[1] *Ibidem*, p. 279.

[2] *Ibidem*, p. 277.

[3] Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z*, p. 25.

[4] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 283.

[5] Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z*, p. 25.

Termenul de „*chip*” (gr. *eikon*, lat. *imago* = imagine, icoană, chip) are mai multe semnificații. „Pe temeiul revelației biblice”, arată Părintele Bria, „Biserica învață că Dumnezeu a creat omul «după chipul» Său propriu (Fac. 1, 26). Omul este imaginea în care se reflectă ființa personală, liberă şi de comuniune a lui Dumnezeu[1] (...) Chipul, ca proprietate ontologică ce defineşte omul în raportul său cu Dumnezeu şi cu celelalte creaturi, deşi constitutiv, are un caracter potențial, dinamic. Începând cu Sfântul Irineu de Lyon, Părinții Bisericii subliniază ideea că chipul nu este un termen de limită a umanului, o stare definitivă, deoarece firea omenească era destinată asemănării, ca fruct al libertății” câştigat în comuniunea de viață cu Dumnezeu[2].

În Vechiul Testament, *eikon* poate însemna în funcție de context, imagine, chip atât în sens de icoană, cât şi în sens negativ, de idol. Deosebind „idolul ca chip al naturii divinizate” de „icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”, Părintele Stăniloae face o prezentare a termenului *eikon* în Vechiul Testament[3].

„Cei ce resping icoanele, socotind că sunt una cu idolii”, arată sfinția sa, „săvârşesc o gravă confuzie şi se află în opoziție cu Sfânta Scriptură. Sfânta Scriptură afirmă deosebirea categorică sau contradicția dintre idol şi

[1] II Cor., 3, 18: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip, ca de la Duhul Domnului”.

[2] Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z*, p. 92.

[3] Pr. Prof. dr Dumitru Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască*, O, XXXIV, 1982, nr. 1, p. 12.

icoană prin însăşi termenii deosebiți ce-i foloseşte pentru ele”[1].

Întru început, Părintele Stăniloae atrage atenția asupra sensului contextual precis al termenului *eikon* care se desprinde din determinările folosite: „E drept că pentru idol, limba greacă a Septuagintei foloseşte unori numirea de chip, echivalentă cu cea pentru icoană (*eikon*) (Ieş. XX, 4; Lev. XX, 1; Deut. IV, 16, 23; V, 8; VII, 25; XII, 3; XXVII, 15; Jud. XVII, 4; XVIII, 14, 31; I Cron. XXXiii, 7; Ier. X, 14; IV, 17, 41; Ps. XCVII, 7; Isaia X, 11; XL, 18). Însă din însuşi faptul că-i spune «chip cioplit», arată că nu vorbeşte de icoană, ci de chipurile de piatră, de lemn sau din alte materiale. Dar de cele mai multe ori, Vechiul Testament foloseşte pentru chipul repudiabil termenul de idol (*eidolon*), uneori fără nici o altă determinare, alteori precizând că este vorba de tipurile unor zei născociți. Pentru chipul în sensul acceptat foloseşte exclusiv numirea de chip (*eikon*), fără nici un adaos. Pe lângă aceea, Vechiul Testament foloseşte pentru numirea de chip în sens bun numirea de chip (*eikon*), adăugând precizarea că e chip (icoană) a lui Dumnezeu. Aşa face limba greacă a Septuagintei şi în Noul Testament. Astfel numele de chip (icoană) îl foloseşte în Ieş. XX, 4; Lev. XXVI, 1; Deut. IV, 16, 23; V, 8; VII, 25”[2].

În continuare, Părintele Stăniloae prezintă sensurile termenului *eikon*, evidențiind diferențele între folosirea sa în limba greacă şi transpunerea sa în limba română: „limba românească a menținut şi o altă numire aceea de *icoană*, rezervată pentru chipul zugrăvit al lui Hristos şi pentru cele ale sfinților. Prin aceasta ea cunoaşte trei, res-

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem*.

pectiv patru sensuri: a) *Idol*, pentru chipurile zeilor păgâni; b) *Chip*, pentru om ca ființă, asemănătoare cu Dumnezeu (Fac. I, 26, 27; I Cor. XI, 7; Col. III, 10); c) Tot *chip* pentru Fiul lui Dumnezeu (Filip. II, 6; II Cor. IV, 4; Col. I, 15; Evr. I, 3), omul fiind propriu-zis „după chipul" Tatălui care este Fiul, având să se reînnoiască după el (Rom. VIII, 29; Col. III, 9; II Cor. III,18). d) *Icoană*, pentru chipul zugrăvit al lui Hristos şi al sfinților. Spre deosebire de limba română, limba greacă foloseşte în Septuaginta şi Noul Testament numirea de icoană şi pentru cele două sensuri de la b. şi c"[1].

Discernerea sensului contextual a termenului eikon ține cont atât de calificările adăugate, cât şi de lipsa lor: „Scriptura deosebeşte *idolul* de sensurile b şi c ale *chipului* şi am putea spune şi de sensul românesc al *icoanei*, nu numai printr-o numire deosebită, ci şi prin faptul de a nu adăuga nici o calificare la numirea de idol, sau de a adăuga precizarea că este idol sau chip, sau asemănare a zeilor născociți, deci inexistenți, în vreme ce celelalte două sensuri ale chipului le adaugă precizarea că sunt chipuri ale lui Dumnezeu (Fiul lui Dumnezeu, chip al Tatălui şi omul după *chipul* sau conform Fiului). Aceasta o face limba greacă adăugând precizarea „lui Dumnezeu" la denumirea eikon sau *κατ' eikon* iar limba românească dând să se înțeleagă totdeauna că *icoana* este chipul zugrăvit al lui Hristos şi al sfinților. Chiar când în Apocalipsă se foloseşte pentru chipul repudiabil denumirea de icoană, se adaugă îndată că e vorba de *icoana fiarei"*[2].

Părintele Stăniloae indică astfel temeiul sensului de „icoană" în hristologie şi în doctrina creştină ortodoxă

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem.*

asupra creației omului „după chipul" lui Dumnezeu: „Prin aceasta credința creştină pune realitatea icoanei ca chip zugrăvit al lui Hristos şi al Sfinților în dependență de calitatea Fiului de chip (de icoană) a Tatălui şi de calitatea omului de ființă creată «după chipul Fiului» sau reînnoită în Hristos şi după modelul Fiului Cel întrupat"[1].

În Noul Testament, arată Maurice Carrez şi François Morel, întâlnim termenul „*eikon*" cu următoarele semnificații[2]: chip, imagine[3]; imagine, idol[4]; chip, imagine a lui Dumnezeu[5]; chip, imagine a omului[6]; chip, imagine a Fiului[7]; chip= copie, reproducere, replică[8].

---

[1] *Ibidem.*

[2] Maurice Carrez, François Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Labor et Fides / Société Biblique Française, quatrième édition, 1995, p. 80.

[3] Mt 22, 20-21: „Al cui este *chipul* acesta şi inscripția de pe el? Răspuns-au ei: Ale Cezarului. Atunci a zis lor: Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu".

[4] Apoc., 13, 15: „Şi i s-a dat ei să insufle duh chipului fiarei, ca chipul fiarei să şi grăiască şi să omoare pe toți câți nu se vor închina chipului fiarei".

[5] I Cor., 11, 7 „Căci bărbatul nu trebuie să-şi acopere capul, fiind *chip* şi slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este slava bărbatului"; II Cor., 4, 4: „Dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioşilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este *chipul* lui Dumnezeu"; Col. 1, 15: „Acesta este *chipul* lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată zidirea".

[6] Rom. 1, 23: „Şi au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea *chipului* omului celui stricăcios şi al păsărilor şi al celor cu patru picioare şi al târâtoarelor".

[7] Rom. 8, 29: „Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai dinainte, mai înainte i-a şi hotărât să fie asemenea *chipului* Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați".

Nikos Matsoukas sintetizează învățătura antropologică despre *eikon* în trei teze fundamentale: „chipul comunică o relație neclintită între Dumnezeu şi om", „exclude înrudirea naturală şi acceptă alteritatea şi, în acelaşi timp, alterființialitatea făpturii în legătură cu Creatorul", apoi „în această relație există o dinamică, o tendință (tensiune) spre desăvârşire a făpturii"[1].

Termenul de „*asemănare*" (gr. *homoiotis*, lat. *similitudo*), de care este strâns legat „*eikon*" în sensul lui de „icoană" sau „chip" al lui Dumnezeu, desemnează „starea de desăvârşire la care este chemat să ajungă omul, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", dar şi „orientarea şi mişcarea de bază a chipului" spre desăvârşirea şi comuniunea dumnezeiască.

Subliniind „caracterul dinamic al antropologiei şi spiritualității creştine", Părintele Bria arată că dacă chipul este o proprietate «naturală», asemănarea este:

– rodul libertății şi efortului voinței, al sinergiei;

– o stare care presupune experiența liberă şi conştientă a harului îndumnezeitor;

– răsfrângerea în suflet a frumuseții chipului lui Dumnezeu, prin iluminarea Duhului Sfânt;

– «forma» pe care Dumnezeu o ia în icoana omului;

– restaurarea chipului şi mai mult, urcuşul «din slavă în slavă»[2].

---

[8] I Cor., 15, 49: „Şi după cum am purtat *chipul* celui pământesc, să purtăm şi *chipul* celui ceresc".

[1] Matsoukas, A. Nikos, *Teologia dogmatică şi simbolică, vol. II, Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creştinismul occidental*, trad. de Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 146.

[2] Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z*, p. 39.

În sensul asemănării ca stare finală, Părinți ca Dionisie Areopagitul şi Grigorie Palama vorbesc despre unirea sau împărtăşirea dumnezeiască: „Iar dacă, după marele Dionisie, «îndumnezeirea este asemănarea şi unirea cu Dumnezeu», cum am admite că îndumnezeirea este imitare naturală? Noi avem nevoie de asemănare ca să fim în armonie cu unirea aceea prin care se săvârşeşte îndumnezeirea. Căci fără unire, asemănarea nu ajunge pentru îndumnezeire. Iar asemănarea de care avem nevoie este aceea care ne vine din păzirea şi lucrarea poruncilor dumnezeieşti, care nu se săvârşeşte numai prin imitarea naturală, ci din puterea Duhului, care ne vine prin sfințita naştere a noastră din nou de sus şi se întipăreşte în chip negrăit în cei botezați”[1].

Comentând acest fragment, Părintele Stăniloae pune în lumină integralitatea iconică indivizibilă a persoanei, *taina persoanei ca ființă şi energii*, corelând apofatismul teologic cu cel antropologic: „Afirmației simpliste a adversarului său că Dumnezeu sau nu Se arată şi nu Se dăruieşte deloc, sau Se arată şi Se dăruieşte întreg, Palama îi opune înțelegerea vie a tainei Persoanei şi a modului dialectic în care ea, pe de o parte, se arată şi se dăruieşte întreagă, pe de alta nu se poate primi întreagă. Dumnezeu ca Persoană iubitoare Se manifestă şi Se dăruieşte întreg în fiecare lucrare mai presus de fire, dar totodată rămâne neîmpărțit în Sine Însuşi, sau rămâne ca întreg neîmpărțit şi neîmpărtăşit. Căci chiar persoana umană se vede şi nu

[1] Sfântul Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire*, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 349.

se vede întreagă în orice act şi manifestare a ei sau se dăruieşte ca întreg şi rămâne ca întreg nedăruit”[1].

Omul ca chip integral presupune relația cu Dumnezeu, existența sa fiind creată şi susținută prin voia şi harul lui Dumnezeu. Filosoful creştin Christos Yannaras arată astfel că adevărul „relației personale cu Dumnezeu, relație pozitivă sau negativă, dar oricum relație existențială, îl defineşte pe om, revelează felul în care omul este. Omul e un fapt existențial de relație şi de comuniune. Este o persoană. Persoană (*prosopon*) înseamnă (etimologic vorbind, dar şi în realitate) că e cu fața spre (opse-pros) cineva sau ceva, că e față către față cu cineva ori cu ceva („în legătură”, „în raport” cu altcineva): prefixul *pros* şi radicalul *ops (*la genitiv*: opos)* – care înseamnă: privire, ochi, văz – formează cuvântul compus *pros-opon*: persoana. În orice ipostas personal, natura umană creată „*față în față*” cu Dumnezeu există ca un raport, ca o relație cu Dumnezeu[2].

Dar să revenim la conceptul de *eikon*. Mitropolitul Ioannis Zizioulas afirmă că în tradiția patristică, „*eikon* înseamnă totdeauna ceva real şi la fel de adevărat ca *aletheia* (...) Întruparea nu face numai posibilă, ci şi inevitabilă conceperea Adevărului ca icoană”[3]. El arată, citând un pasaj din Sfântul Maxim Mărturisitorul, diferența radicală între înțelegerea platoniciană şi cea patristică asupra Adevărului: „Lucrurile Vechiului Testament sunt

[1] *Ibidem*, p.349, n. 588.

[2] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. de Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2002, p. 15.

[3] Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, *Ființa eclesială*, trad. de Aurel Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, pp. 103-104.

umbră (*skia*), cele ale Noului Testament sunt chip (*eikon*), iar cele ale stării viitoare sunt adevăr (*aletheia*)”[4].

Astfel, rădăcinile *limbajului iconic* al Părinților nu trebuie căutate în platonism, ci mai curând „în lumina teologiei apocaliptice a primelor veacuri, așa cum s-a dezvoltat ea mai întâi în tradiția creştină primară siro-palestiniană şi cum a pătruns în liturghiile euharistice ale Orientului”[3].

Zizioulas arată că „autentica tradiție patristică greacă n-a acceptat niciodată concepția platonică conform căreia perfecțiunea aparține stării originare a lucrurilor. Ea a rămas, de asemenea, străină de înțelegerea anamnezei în sens psihologic retrospectiv şi a respins explicit la Sinodul Trulan simbolismul în iconografie”[4].

În tradiția patristică, afirmă Zizioulas, adevărul nu este un produs al spiritului, nu este un obiect al contemplației platonice sau mistice, care unește sufletul sau spiritul individului cu divinitatea, ci «vizită şi chivot» al realității eshatologice care pătrunde istoria şi o deschide într-un eveniment de comuniune.

Mitropolitul grec afirmă astfel caracterul neobiectivabil şi nemanipulabil, precum şi conținutul relațional, comunional şi eshatologic al Adevărului. „*Limbajul iconic*”, scrie el, eliberează Adevărul de «concepția» noastră şi-l fereşte de manipulare şi obiectivare. Îl face, de asemenea, *relațional*, în sensul că adevărul unei ființe nu este «de conceput» decât în şi prin «oglinda» altei ființe. Pentru a folosi o remarcabilă explicație dată de Atanasie noțiunii de *eikon*, pe care el o raportează la

[4] *Ibidem*, p. 103.
[3] *Ibidem*, pp. 104-105.
[4] *Ibidem*, p. 105.

Dumnezeu, Hristos este icoana Tatălui tocmai pentru că prin El se vede Tatăl.

Limbajul iconic se iveşte în momentul în care Adevărul se identifică cu comuniunea. Este semnul că Adevărul este mereu mai înalt decât percepţia noastră”[1], el fiind totodată Ţinta eshatologică, Taina veacului viitor de care ne apropiem cu nădejde, credinţă, dragoste.

Ch. Yannaras afirmă la rândul său: „*Alteritatea personală* este chipul lui Dumnezeu în om. Ea e modul comun de existenţă al lui Dumnezeu şi al omului: morala – „*etosul*” – vieţii treimice care s-a întipărit în existenţa umană[2].

Părintele Stăniloae observă că învăţătura patristică despre persoană şi ipostas a fost precizată în teologia trinitară a Sfinţilor Părinţi Capadocieni: „Cel dintâi, Sfântul Vasile, a demonstrat pe larg şi irefutabil realitatea subzistentă şi eternă a Persoanelor; a demonstrat că fiinţa nu e mai veche ca Persoanele şi, fără îndoială, nici Persoanele nu există mai înainte de fiinţă. Căci aşa cum fiinţa nu poate exista decât în Persoane, tot aşa Persoanele nu sunt decât modurile de a subzista ale fiinţei. În Sfânta Treime fiecare Persoană e purtătoarea întregii fiinţe în comun cu celelalte două, şi nu fiecare purtătoare separată a unei părţi a fiinţei, deci ca factori de divizare a fiinţei. Prin aceasta teologia trinitară a Părinţilor capadocieni a scăpat învăţătura biblică despre Dumnezeu cel unul şi tripersonal de orice panteism, potrivit căruia la început e fiinţa şi din ea derivă persoanele, ca realitate de al doilea grad şi mai puţin consistentă şi neeternă”[3]. Pentru prima

[1] *Ibidem*, p. 105.

[2] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 18.

[3] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Fiinţa şi Ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, O, Anul XXI, nr. 1, ianuarie-

dată, aşadar, la „conştiinţa persoanei subzistente” s-a ajuns „în legătură cu Sfânta Treime”[1].

Părinţii Capadocieni au precizat noţiunea de ipostas, arată Părintele Stăniloae, „în scopul de a asigura atât existenţa reală, subzistentă şi eternă a Persoanelor dumnezeieşti, cât şi unitatea lor de fiinţă, adică a preciza sensul ipostasului în raport cu fiinţa”[2]. Pentru aceasta, „au dat ipostasului o realitate nu mai puţin consistentă decât fiinţa, contrar sensului de rol inconsistent ce-l avea «persoana»[3] până atunci, întrucât ipostasul e, după ei, însăşi fiinţa în modul de subzistenţă reală, deci e plin de tot conţinutul fiinţei, personalizând-o până în ultimul ei adânc, în toate fibrele ei. Dacă fiinţa indică un sens al existenţei, ipostasul e «modul de subzistenţă», adică modul de existenţă reală şi concretă a fiinţei”[4].

---

martie 1979, p. 57.

[1] *Ibidem*, p. 59.

[2] *Ibidem*, p. 58.

[3] Termenul de «persoană» „a fost corelat cu latinescul «persona», (şi cu echivalentul lui grec «prosopon»), având semnificaţia de «mască teatrală»; deşi discutabilă, această etimologie a ajuns să se impună în istoria gândirii occidentale, ca o referinţă teoretică permanentă. În acest sens, concepţia stoică e determinantă. Epictet, spre exemplu, scria: «Dacă aş fi o privighetoare, m-aş comporta ca o privighetoare, dacă aş fi o lebădă, ca o lebădă. dar sunt o fiinţă raţională şi, prin urmare, trebuie să cânt un imn zeului» În această definiţie, pe lângă figura teatrală, persoana e precuzată şi prin atributul raţionalităţii, iar aceasta, la rândul său, e înţeleasă ca deschidere spre divin, ca sens ultim al existenţei. (…) Trebuie amintit că meditaţia asupra noţiunii de persoană se dezvoltă în cadrul tradiţiei creştine originare şi apoi în dezvoltarea scolastică legată de domeniul teologiei Treimii”. *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane*, pp. 814-815.

[4] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae*, Fiinţa şi Ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, pp. 58-59.

Sfântul Vasile foloseşte noţiunea de ipostas „alternativ cu noţiunea de persoană, sau ca precizare adjectivală a noţiunii de persoană («persoană subzistând ipostatic», d. ex.)”[1], dând şi noţiunii de persoană „un fundament consistent, opus înţelegerii ei ca un simplu «rol» trecător, asumat de fiinţă, aşa cum se folosea în general înainte. Prin explicarea sa urmăreşte să arate cum în Dumnezeu pot să existe trei Persoane real subzistente şi totuşi o singură fiinţă, contrar celor ce socoteau că dacă în Dumnezeu există o singură fiinţă, cele trei persoane nu pot fi decât nişte «roluri», sau nişte măşti succesive ale ei, fie că acea fiinţă e cu totul impersonală, fie că are un oarecare caracter personal în fundamentul ei, deci un înţeles de ipostas”[2].

Sfântul Vasile uneşte înţelesurile noţiunilor de «ipostas» şi «persoană», arătând totodată faptul că „unitatea lui Dumnezeu e superioară oricărei unităţi create”[3], şi fundamentând pe apofatic „paradoxul unităţii în trinitate, sau al trinităţii în unitate”[4].

[1] *Ibidem*, pp. 59-60.
[2] *Ibidem*, p. 60.
[3] *Ibidem*, p. 65.
[4] *Ibidem*, p. 67.

Taina Persoanei. Omul, icoană creată a Sfintei Treimi în taina Întrupării

În acest capitol vom pune în lumină contribuția Părintelui Stăniloae la aprofundarea Tainei Persoanei, cheie ermineutică a paradoxurilor viziunii creştine. Persoana împlinită este subiect desăvârşit al dragostei în comuniune.

Având în mod constant în centrul preocupărilor sale taina Persoanei, Părintele Stăniloae tâlcuieşte şi sintetizează înțelegerea biblic-patristică în lumina erminiei Treimii şi Întrupării. Dubla mişcare a întrupării dumnezeieşti şi îndumnezeirii omului descoperă respirația iconomică a tainei chipului lui Dumnezeu înscris în creație. Omul este creat ca o icoană a chipului lui Dumnezeu, după chipul Sfintei Treimi, cunoaşterea de sine a omului fiind inseparabilă de oglindirea chipului Dumnezeului celui viu.

În acest sens se poate vorbi de caracterul personalist-iconic al antropologiei patristice, pe care Părintele Stăniloae îl repune în prim plan. Paralelismul între alcătuirea antropologică la diverse nivele şi taina Sfintei Treimi nu are un rol de explicitare antropomorfizantă a

tainei lui Dumnezeu ci de descoperire a tainei iconomice a legăturii cu Dumnezeu cu omul, în care trăsăturile chipului Dumnezeiesc imprimă la toate nivelele făpturii Sale create triunitatea iubirii divine.

Comentând viziunea antropologică a Sfântului Simeon Noul Teolog, Părintele Stăniloae arată că vederea sau cunoaşterea lui Dumnezeu presupune unificarea triadei proprii minte-suflet-cuvânt. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu se poate face din starea de boală, „fărâmițare" sau schismă lăuntrică dată de păcat, ci prin vindecarea şi unificarea persoanei sale – chip al Chipului divin – pregătită de curățirea de patimi şi împlinită de lumina Duhului Sfânt. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu se poate face prin intermediul unui complex de funcții lucrând în mod separat şi dezbinat, ci este o cunoaştere față către față, o cunoaştere prin persoana întreagă unificată şi unită prin Duhul Sfânt cu Dumnezeu în dialogul iubirii.

Astfel, arată Părintele Stăniloae, „în imnul 44, Sfântul Simeon defineşte chipul dumnezeiesc al omului. El este o unitate ce are în sine suflet, minte şi cuvânt, cum e Sfânta Treime, o ființă în trei persoane. Din minte se naşte cuvântul şi amândouă sunt unite în suflet sau în simțire, cum naşte Tatăl pe Fiul şi sunt uniți în Duhul Sfânt. Omul se va înțelege ca atare, numai de se va curăți de patimi dar şi atunci se va cunoaşte ca atare numai primind pe Duhul, «care străluceşte în lumina negrăită». Şi se va face asemenea Sfintei Treimi, de va iubi chiar pe vrăjmaşii lui"[1]. Despătimirea împlinită prin lucrarea Duhului Sfânt arată mintea, cuvântul şi sufletul în actul Persoanei întregi şi unitare, de dăruire integrală şi conlucrare cu

[1] Idem, *Iisus Hristos, Lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 267.

Dumnezeu. Prin aceasta omul depăşeşte condiţia „dualităţii contrare" dată de complexul patimilor, şi ajunge la chipul desăvârşit al iubirii de vrăjmaşi.

Conformitatea omului cu Dumnezeu îl arată capabil de raportul cu Dumnezeu dat de Înfierea care e rod al dragostei Părinteşti pogorâte în om, împărtăşite prin Duhul. „Revelaţiunea", scrie Părintele Stăniloae, „ne spune că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, iar mântuirea urmăreşte restabilirea omului «ca să fie asemenea chipului Fiului Său» (Rom. 8, 29), fiu al Tatălui, după asemănarea Fiului cel Unul-Născut. Dar Sf. Scriptură nu cuprinde nici o speculaţie asupra substanţei. Înfierea o întemeiază pe dragostea ce se stabileşte între Dumnezeu şi om. Dragostea, care întemeiază acest raport filial, o coboară în om Duhul lui Dumnezeu. E o dragoste ce vine de la Dumnezeu. «Câţi sunt mânaţi de Duhul lui Dumnezeu, sunt fii ai lui Dumnezeu». Ei au luat «Duhul înfierii» (Rom. 8, 14-15). Fiul lui Dumnezu cel veşnic şi Unul-Născut a venit să ne aşeze şi pe noi în raportul în care se află El cu Tatăl – deşi suntem creaţi – şi prin urmare, în raport de frate şi frate cu Sine. Aceasta a voit-o şi prin creaţiune Dumnezeu. Numai în sensul acesta, întrucât omul este capabil de acest raport, se poate spune că el are sau e capabil de o anumită conformitate cu Dumnezeu. Comuniunea cere ca partenerii să aibă ceva care să-i apropie, care să-i ajute să se înţeleagă. Deoarece puterea care-l face pe om capabil de comuniune e de la Dumnezeu, nefiind decât însăşi dragostea Lui, se poate spune despre el că, întrucât e creat, este o deosebire prăpăstioasă între el şi Dumnezeu, deşi e după chipul Lui, dar dragos-

tea copleşeşte această deosebire, făcându-l, cum spune Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu prin har”[1].

Ca un aspect specific şi fundamental al viziunii Părintelui Stăniloae, puterea lui Dumnezeu dătătoare de chip este „identificată” cu dragostea divină. Posibilitatea comuniunii „cere” aşadar o înrudire iconică, imprimată de Dumnezeu în chipul omului, ca pecete a dragostei Sale. „Prăpastia” de ființă e copleşită de dragoste, ceea ce arată pe Dumnezeu prezent în Persoană în lucrările Sale. Părtăşia la dumnezeiasca fire înseamnă părtăşia cu Persoana în care subzistă firea. Astfel, Persoana este puntea peste abisul ontologic, între ființă şi lucrări. Persoana Tatălui este „principiul” unității firii în Dumnezeu, Persoana Fiului este „principiul” unirii ipostatice a firilor necreată şi creată[2], Persoana Duhului Sfânt este „principiul” îndumnezeirii omului prin har. Persoana este taina unității firii create în omul îndumnezeit[3].

---

[1] Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 69.

[2] Arătând că noțiunea de transcendență indicată ca un „cifru” în filosofia existențialistă a lui Karl Jaspers nu cuprinde caracterul comunional, Părintele Stăniloae susține împreună cu Ewald Burger, că „numai în relația cu persoana concretă a lui Iisus Hristos se trece de la marginea transcendenței la comuniunea cu transcendența”. *Ibidem*, p. 59.

[3] Aici Pr. Stăniloae îl citează pe Sf. Maxim Mărturisitorul: „Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim ai noştri şi ai lui Dumnezeu, mai bine zis numai ai lui Dumnezeu, nemaipurtând nimic pământesc în noi, ca să ne apropiem de Dumnezeu şi să devenim dumnezei, primind de la Dumnezeu calitatea de dumnezei” (P. G. 99, 1189). „Spre aceasta ne-a făcut Dumnezeu, ca să devenim consorți ai firii dumnezeieşti şi părtaşi ai veşniciei Lui şi să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea prin har” (P. G. 90, 1193). *Ibidem*, pp. 69-70, n. 4.

Filiația, venirea la existență a omului nu dintr-o lege naturală impersonală, ci prin persoană, prin crearea sa de către Dumnezeu Personal şi naşterea sa dintr-o altă persoană creată (în afară de Adam, primul om) arată, atât în plan divin cât şi în plan creat, Persoana ca origine şi omul ca ființă întru comuniune: „Omul e de la început persoană. Natura umană nu e decât în persoană. De aceea fiind de la început persoană e născut de alte persoane cu care de la început e în relație. Nu e produs de natură. La început, când n-a fost nici o persoană umană, prima persoană a fost adusă la existență de Persoana lui Dumnezeu, Care i-a vorbit îndată şi Căreia i-a răspuns prima persoană umană. A doua persoană umană a fost adusă la existență de către Persoana lui Dumnezeu, dar din prima persoană umană. Faptul că la început a trebuit să fie o primă persoană, dar ea n-a putut veni la existență decât dintr-o altă persoană, iar altă persoană nu exista, arată că ea a trebuit să fie adusă la existență de Persoana divină. Iar Persoana divină însăşi, neputând fi singură, a trebuit să fie din veci în relație cu o altă Persoană, mai bine zis, cu alte două Persoane. Necesitatea Persoanei divine pentru om ca persoană se arată în faptul că omul se cere după Dumnezeu cel personal, pentru cea mai deplină comunicare”[1].

Părintele Stăniloae desluşeşte paradoxurile existenței create, ale unității în diversitate în taina Persoanei şi Întrupării divine: „Având în comun cu Dumnezeu ființa dumnezeiască şi cu oamenii ființa omenească, Şi-a arătat prin aceasta unirea cu extrema divină şi umană, sau a unit în Sine aceste două extreme. Iar prin ceea ce avea particular, întipărit în amândouă în mod unitar, a arătat comu-

[1] Idem, *Iubirea creştină*, Ed. Porto-Franco, Galați, 1993, p. 93.

nul amândurora în calitatea Lui de ipostas ca întreg. Comunul lor e sinea personală în care concurg amândouă firile. E Acelaşi Care se manifestă prin amândouă, imprimându-le identitatea ipostasului Său unic. În Hristos se înfăptuieşte în mod culminant taina unității Persoanei, care nu se poate înfăptui fără unirea unor componente deosebite, dar nu contradictorii, ci din care una e capabilă să o primească pe cealaltă, iar cealaltă capabilă să fie primită şi să fie prin aceasta deplin realizată”[1].

Persoana cuprinde infinitul însuşirilor divine, apofatismul ei, de ordin superior celui al însuşirilor, fiind unul al luminii tocmai pentru că taina Persoanei este însăşi iubirea între Persoane, iar iubirea străluceşte din Persoană ca lumină[2]. „Dacă nu e persoană, nu e dragoste”,

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri, Partea a doua, Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB. 81, EIBMBOR., Bucureşti, 1990, p. 126, n. 246.

[2] Vorbind despre limită în înțelesul iconic, Părintele Neofit arată că „Teologia persoanei, personalismul secolului XX, a pus-o în *comuniune*, deopotrivă graniță şi comunicare transparentă, citându-l pe Părintele Stăniloae: «Faptul că persoana e mai adâncă decât infinitatea, deci Persoana supremă e mai adâncă decât suprema infinitate, l-a spus Sfântul Maxim Mărturisitorul şi l-a spus mai recent teologul german Ewald Burger: *Nu infinitul este mai adânc decât personalul, ci personalul este mai adânc decât infinitul*» (Pr. Prof. Acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 236). «Persoana e mai adâncă decât infinitatea, fiind subiectul ei, iar ea predicat» (*Ibidem*, p. 237) . Prin urmare, persoana este văzută ca o limită dinamică, expansivă, extensivă a infinitului, ca o cuprindere a necuprinsului” (Ierom. Neofit Linte, Florin Caragiu, *Repere şi temeiuri ale misticii iconice*, în: *Avva Ghelasie, Cuvântătorul de Dumnezeu*, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005, pp. 71-72).

spune Părintele Stăniloae, iar Arhemodelul iubirii este Treimea de Persoane divine: „Credința creştină afirmă că Sfânta Treime e bază eternă a persoanelor umane şi modelul de fericire în unitatea dragostei”[1]. Valorile existenței sunt iradieri ale comuniunii Treimice: „Comuniunea Sfintei Treimi e izvorul suprem şi nesecat al celor trei valori mai înalte ale existenței: persoana, dragostea şi veşnicia”[2].

Descoperirea lui Dumnezeu ca Persoană dă supremă valoare omului. Rânduită din veci, arată Părintele Stăniloae, „întruparea Fiului lui Dumnezeu, din iubire față de om, stă în legătură cu felul de ființare însăşi a lui Dumnezeu. Ceea ce vrea liber din eternitate, e conform cu forma de viață a Sa. (…) *Acest temei al întrupării, plasat în însăşi existența divină, nu poate fi decât forma de comuniune trinitară a ei*. (…) *Originea creațiunii şi a mântuirii*”, continuă sfinția sa, „*se află la punctul unde se întâlnesc indicația ființei şi hotărârea voinței divine*”[3].

Aici Părintele Stăniloae accentuează un fapt de mare însemnătate, ce arată înscrise în chipul omului nu numai pecetea unor lucrări sau însuşiri divine, ci a înseşi comu-

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iubirea creştină*, p. 112.

[2] *Ibidem*, p. 114.

[3] Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 67. Sau: „Caracterul personal şi treimic al lui Dumnezeu nu e mai puțin esențial, nu e un derivat din ființa Lui, ci totdeauna, din eternitatea fără început, realitatea supremă are caracter personal şi treimic, fiind totodată o unitate de ființă în cel mai deplin înțeles al cuvântului. Astfel omul în calitatea lui de subiect este un chip al lui Dumnezeu. Creația este o operă divină liberă, dar după indicația vieții divine. Iar mântuirea restabileşte şi desăvârşeşte creațiunea după modelul vieții intertrinitare, ridicând pe om de la chipul ştirbit al lui Dumnezeu la asemănarea cu El”. *Ibidem*, p. 79.

niunii Treimice. Fără a fi o „prelungire necesară" a Treimii, creația şi mântuirea au ca motiv bunătatea şi iubirea divină şi țin de voința divină, având totuşi temeiul iconic „în viața internă a lui Dumnezeu"[1].

După Părintele Stăniloae, omul are prin creație capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine: „Dar dacă e posibil să se încopcieze în om puterea dragostei divine, el trebuie să aibă, prin însăşi creațiunea, ceva de care să se încopcieze. Este, cu alte cuvinte, în om capacitatea de a primi dragostea, prin care să răspundă dragostei lui Dumnezeu. Mai determinat, omul are prin creațiune *capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine, capacitate ce nu se şterge nici prin păcat*. Obiectele nu au această capacitate, nici animalele. Subiect actual al dragostei devine omul numai când primeşte în sine dragostea lui Dumnezeu, dar capacitatea de a deveni subiect al dragostei ce coboară de sus, trebuie să o aibă el"[2]. Însăşi taina Întrupării Fiului este indicată în nevoia sa de împlinire a chipului în unirea cu Dumnezeu: „Dacă Fiul etern ca «chip al lui Dumnezeu» nu s-ar fi întrupat, omul n-ar fi realizat însuşirea sa de a fi «după chipul lui Dumnezeu» în mod deplin şi într-un anumit sens «chipul lui Dumnezeu»"[3].

---

[1] „Toți teologii, în frunte cu Dionisie Areopagitul, deduc creațiunea lumii din însuşirea binelui în Dumnezeu. Binele se vrea gustat de cât mai multe ființe. Dar cum nu poate fi cineva bun decât în comuniune, se poate spune că temeiul indicator spre creațiunea lumii este comuniunea treimică a lui Dumnezeu, care, tocmai fiindcă este o fericită comuniune, vrea să se bucure şi alte ființe de această fericire, iar fiindcă împrăştie căderea lor din ea, vrea şi restabilirea prin întruparea Sa". *Ibidem*, pp. 67-68.

[2] *Ibidem*, p. 70.

Înțeleasă ca o capacitate „de chip", actualizată în sinergie, în conlucrare cu Dumnezeu, iubirea se împropriază în spațiul conștiinței și libertății umane. Conștiința arată orientarea firii umane spre Dumnezeu, iar libertatea, posibilitățile de actualizare și adâncire a trăsăturilor iubirii înscrise in chip. Cunoaşterea, conştiința indică libertății sensul ei de manifestare deplină, de împuternicire prin participarea la lucrările divine, iar lucrarea libertății conform conștiinței strălumină conştiința omului prin împărtășirea ei de lumina divină.

Omul are de la creație capacitatea de a primi harul prin care să răspundă la măsura dragostei divine. Caracterul pasiv se îmbină cu cel activ. Însăși împroprierea dragostei divine de către om presupune din partea sa un activ de consimțire și sporire în dispoziția primitoare a darului, prin efortul propriu de deschidere tot mai mare la lucrarea lui Dumnezeu în ființa sa: „firea noastră ca întreg (…) are în ea curăția susținută și prin unirea cu Dumnezeu, nu fără un efort al ei. Omul adevărat nu se lasă coborât spre animalitatea care nu înțelege păcatul, sau nu-și dă seama de el, ci tinde în sus, spre stăpânirea spirituală de sine și spre legătura cu izvorul nesecat și atotînalt al spiritualității. De aceea, numai în unirea cu puterea lui Dumnezeu, omul se menține și se dezvoltă ca om"[1].

---

[3] Idem, *Chipul lui Dumnezeu şi responsabilitatea lui în lume,* O, anul XXV, nr. 3, iulie-septembrie, 1973, p. 354.

[1] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, *Partea a doua, Glafire,* trad. din gr., introd. și note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB. 39, EIBMBOR., Bucureşti, 1992, p. 451, n. 776. Sau: „Unirea și conformarea omului cu propria rațiune înseamnă unirea și conformarea cu Logosul sau cu Rațiunea divină însăși" (Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, O, Anul XXVI, nr. 3, iulie-septembrie 1974, p. 394).

Părintele Stăniloae indică astfel „după chipul” în capacitatea de a deveni de subiect al dragostei divine, iar „asemănarea” în starea actuală de subiect al acestei dragoste: „Şi trebuie să înţelegem acestă capacitate de a deveni subiect al dragostei divine nu ca o capacitate de recepţie pasivă, ci ca o capacitate de a şi-o însuşi şi de a creşte în ea şi prin eforturi proprii, căci omul trebuie să colaboreze la mântuirea sa. Capacitatea de a deveni subiect al dragostei divine, adică Dumnezeu prin har, trebuie să corespundă cu chipul lui Dumnezeu în om, iar starea actuală de subiect al acestei dragoste cu asemănarea Lui. În sine, capacitatea omului de a deveni subiect al dragostei divine înseamnă capacitatea lui de-a o primi în măsură tot mai sporită prin eforturi proprii şi de a o manifesta ca ceva propriu. Obiectul nu o poate primi, nu şi-o poate însuşi şi manifesta ca a lui. Trebuie o anume activitate în acest scop, pe care faptul că dragostea vine ca un dar nu o exclude”[1].

Însăşi această capacitate de primire şi împropriere este implicată după Părintele Stăniloae în taina Persoanei, ce presupune intersubiectivitatea în regimul conştiinţei şi libertăţii: „Putinţa de a primi ceva şi de a manifesta ca o însuşire proprie este caracteristică subiectului în general. Omul este subiect şi înainte de a fi purtătorul dragostei divine, deşi subiect deplin devine de-abia prin primirea şi manifestarea ei. Subiectul este un centru ultim de spontaneitate şi autodeterminare conştientă. El este un focar conştient de independenţă. Conştiinţa şi libertatea, care înseamnă capacitatea de activitate liber decisă, formează laturile esenţiale ale lui. Omul îşi dă seama de sine ca de un centru ultim şi suveran al tuturor actelor sale. Conşti-

[1] Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 70.

inţa o are pentru a-şi da seama de autodeterminarea sa suverană şi pentru a face uz de ea, căci, dacă nu s-ar determina conştient, nu s-ar mai determina el, ci ar fi determinat de altceva decât de el însuşi. Dar conştiinţa e şi cunoaştere, iar cunoaşterea oferă libertăţii un tablou real, bogat al tuturor posibilităţilor ei”[1]. Având înscrisă în firea sa intersubiectivitatea, persoana se împlineşte, îşi actualizează chipul în iubire.

Părintele Stăniloae indică rostul nevoinţelor ascetice de despătimire întărirea caracterului de subiect al persoanei umane. *Iubirea întăreşte caracterul de subiect, patimile îl slăbesc*, pentru că în persoană subzistă fiinţa comunitară şi subiectul deplin este purtătorul întru iubire al plinătăţii fiinţei. „Omul devine robul patimilor, slăbind în caracterul lui de subiect, atunci când nu iubeşte. Egoismul, invidia, teama, sunt forţe care îi mărginesc libertatea şi suveranitatea. Subiectul e subiect numai în comuniune cu alte subiecte. Astfel, subiectul deplin este subiectul purtător de dragoste, subiectul deplin este o intenţionalitate nereţinută după comuniune. Conştiinţa şi libertatea, departe de-a exclude această intenţionalitate, o servesc pe ea. Din faptul că subiect deplin e omul numai când e purtător al dragostei, urmează că nu e posibil omul deplin fără dragostea de la Dumnezeu, fără raportul cu El. O natură omenească de sine existentă este *eo ipso* într-o stare subnaturală. Fără dragostea permanentă a lui Dumnezeu, duce o existenţă bolnavă”[2].

Astfel, subiect deplin e omul numai în comuniune, şi comuniunea cu semenii e o comuniune de chip, ce presupune comuniunea cu Dumnezeu. Chipul omului arată pe

[1] *Ibidem*.

[2] *Ibidem*, p. 75.

de o parte dependența ontologică de Dumnezeu, şi cea de actualizare spre deplinătatea sa în unimea comunitară a ființei. Omul nu poate fi gândit şi nici nu poate creşte ca om fără Dumnezeu. Sănătatea existențială stă în unirea cu Dumnezeu, iar boala, în slăbirea legăturii cu Dumnezeu sau „despărțirea" de El. Libertatea deplină creşte numai în sănătatea firii, manifestată în iubire. Boala înseamnă o limitare drastică a potențelor firii de a creşte in conlucrare cu Dumnezeu.

Părintele Stăniloae pune în lumină unirea dragostei, cu Dumnezeu sau cu un semen, ca izvor al unificării firii sfâşiate prin păcat, în sine şi cu Dumnezeu, şi al unificării de sine prin despătimire şi lucrarea virtuților. Unificarea de sine, cu aproapele şi cu Dumnezeu sunt într-o legătură nedespărțită: „prin unirea cu absolutul personal, sau cu unul sau altul din persoanele umane, obținută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omeneşti din toate subiectele şi unirea ei cu Dumnezeu (...) lucrul acesta îl afirmă Sfinții Părinți. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că mai întâi iubirea unifică pe omul individual, înlăturând mânia, viclenia, lăcomia şi toate cele în care s-a împărțit omul prin iubirea trupească de sine. Căci nemaifiind acestea, nu mai poate persista nici o urmă de răutate; în locul lor se introduc felurile virtuților, care întregesc puterea iubirii. Însă prin unificarea aceasta a omului individual, se realizează şi unificarea indivizilor între ei". „Prin iubire" devenim „toți «ca un singur om»"[1]. „Omul poartă chipul lui Dumnezeu", scrie Protop. Pomazansky, „în însuşirile superioare ale sufletului, îndeosebi în nemurirea

[1] Idem, *Iubirea creştină*, p. 134.

sufletului, în libertatea voinței, în rațiunea sa, şi în capacitatea iubirii pure şi necondiționate”[1].

Arătând că taina Întrupării actualizează şi împlineşte tocmai transpunerea modelului treimic în ființa omului, Părintele Stăniloae subliniază mântuirea ca taină a actualizării condiției iconice sau filiale prin trimiterea Duhului dragostei. Prin aceasta „intenționalitatea după comuniune, care e caracteristica stării de dragoste, se manifestă, oricât ar încerca omul să o înăbuşe, şi în starea căzută, ca o structură fundamentală a ființei lui. Filosofia mai nouă a stabilit acest lucru cu deplină claritate (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 123). Dacă destinația fundamentală a omului este să fie subiect al dragostei şi fiind creat spre aceasta a primit pecetea chipului dumnezeiesc, dacă mântuirea nu urmăreşte decât ridicarea omului la asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu, făcându-l şi pe el fiu, iar aceasta se face prin trimiterea dragostei divine, adică a Duhului de fiu în el, atunci modelul dumnezeiesc care stă la baza creațiunii şi a mântuirii, modelul divin al omului, sau „Omul ceresc”, nu ar avea să stea în altceva decât în caracterul de *subiect desăvârşit al dragostei în comuniune*. Iar aceasta este Dumnezeu întrucât e o trinitate de Persoane. Temeiul şi modelul creațiunii şi mântuirii ar fi deci modul de ființare a lui Dumnezeu în Sfânta Treime”[2]. Bineînțeles, Părintele Stăniloae atrage atenția că „nu putem aplica întru totul cel spuse, despre raportul între subiectul omenesc şi dragoste, la Dumnezeu”[3], dată fiind distincția între modul ființării divine şi a celei create.

[1] Protopresbyter Michael Pomazansky, *Orthodox dogmatic theology,* St. Herman of Alaska Brotherhood, 2005, p. 138.

[2] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 76.

Aceasta dă potențialul de înaintare infinită a omului prin har în taina divină. Fără această distincție, analogia își pierde sensul iconic, tinderea de depășire a firii și desăvârșire-unire cu Dumnezeu prin participare-împărtășire.

Părintele Stăniloae dezvoltă o viziune asupra existenței comunitare a omului după chipul Sfintei Treimi. Prelungind diada dialogică «eu-tu» (M. Buber) în triada comunitară «eu-tu-el», Părintele Stăniloae indică intenționalitatea comunională, extensională a dialogului. Astfel, într-un fascinant discurs dogmatic dublat sintetic de reflecțiile lui M. Costa de Beauregard, citim că „experiența treimică este o experiență cotidiană care își are obârșia în Dumnezeu-Tatăl, Manifestarea în Dumnezeu-Fiul, comunicarea în Dumnezeu-Duhul. Omul este creat după chipul Treimii dumnezeiești. Există un «eu-tu-el», o ființă în comuniune cu Dumnezeu și cu creaturile”[1]. Se conturează astfel triada Supremă «Tatăl-Fiul-Duhul», triada dinamică «obârșie-manifestare-comunicare» a relaționalului iconic Dumnezeu-creație, triada interpersonalului

[3] Părintele Stăniloae precizează: „Intenționalitate după comuniune la persoanele Sfintei Treimi nu trebuie înțeleasă ca pornită dintr-o lipsă ca la om, ci la ele dragoste trebuie înțeleasă ca pornirea cea mai curată, ca manifestarea celei mai depline existențe posedată în unitate. Unitatea de ființă nu face decât să exprime faptul că fiecare persoană posedă continuu întreaga existență. Pe culmile iubirii nu se mai observă dăruirea și primirea, ci bucuria unei posesiuni comune. Totuși în doctrina despre Dumnezeu se accentuează nu numai unitatea ci și trinitatea, arătându-se că chiar la Dumnezeu bucuria este o expresie a comuniunii”. *Ibidem*, p. 77.

[1] M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită, Dialoguri la Cernica*. Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 54.

omenesc «eu-tu-el», şi în cele din urmă triada «Dumnezeu-om-natură».

O*mul în sine însuşi* are o alcătuire triadică: „Părintele Stăniloae", remarcă Părintele Neofit[1], „a vorbit de relaționarea triunghiulară, triadică, eu-tu-el, şi de persoana umană ca fiind un chip triadic: «Dacă la temelia minții sau a eului, sau a subiectului, avem pe Tată, iar în conştiința de sine îmbogățită cu cât mai multe sensuri e reflectat Fiul, şi în comunicarea iubitoare cu ceilalți se află lucrarea Duhului Sfânt, unit cu deplina conştiință de sine şi cu toate sensurile, înțelegem că persoana umană este trinitară în ea însăşi, dar chiar prin aceasta este în relație deplin iubitoare nu numai cu Dumnezeu cel în Treime, ci şi cu celelalte persoane umane»[2] (...) «Omul se arată şi prin aceasta chipul Sfintei Treimi, ca persoană în comuniune cu Persoanele divine şi cu persoanele umane»[3].

Un alt aspect important al viziunii Părintelui Săniloae este înrădăcinarea raționalității în iubire. Astfel, prin raționalitate ți se luminează urmele prezenței, cuvântul celuilalt în ființa ta, căci ea iradiază din Duhul iubirii. Prin raționalitate, Duhul iubirii imprimă responsabilitatea, tinderea şi accesul la prezența vie, interactivă a celuilalt în tine[4].

---

[1] Ierom. Neofit Linte, Florin Caragiu, *op. cit.*, p. 71.

[2] Pr. Prof. Acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, p. 172.

[3] *Ibidem*, p. 171.

[4] „Raționalitatea profundă a existenței noastre rămâne învăluită câtă vreme nu intrăm în legătură cu Celălalt, Tu-ul care izvorul şi capătul aspirației noastre infinite de a iubi. La capătul şi la originea vieții mele se află o desăvârşire a iubirii manifestată în mine prin dorința infinită de iubire: în ea se înrădăcinează raționalitatea iubitoare

După Părintele Stăniloae, credința are ca temei modelator relația de intimitate, de interioritate reciprocă între Logosul, Cuvântul sau Verbul divin şi Suflul sau Duhul lui Dumnezeu, a căror lucrare întrepătrunsă insuflă şi se descoperă în responsabilitatea față de celălalt, la care ne cheamă iubirea cuprinzătoare a Tatălui. Această responsabilitate exprimă în fond deschiderea spre asumarea celuilalt în spațiul interior, spre asumarea condiției perihoretice a iubirii.

Astfel, remarcă sfinția sa, „credința nu este numai ceva sentimental, ceva lipsit de temei. În Dumnezeu avem şi un Logos, un «Cuvânt», un Verb, o rațiune, nu numai un «Duh», un Suflu. Responsabilitatea față de celălalt mă face să ating cu degetul această raționalitate plină de Duhul, de iubire. „Prin această raționalitate îl simt pe celălalt. Prin cuvântul său, prin prezența sa, celălalt este în mine. Dar nu numai el se află în mine. Cel căruia eu îi spun «tu» şi pe care astfel îl port în mine este şi el în legătură cu un altul, cu ceilalți. Intru astfel în comuniune cu o ființă care ea însăşi este în comuniune cu o persoană. În tine există şi celălalt; tu eşti în el şi tu eşti plin de el în mine. Când vorbesc cu tine, mă gândesc şi la celălalt cu care tu eşti în legătură. Şi el lucrează în mine: este prezent în mine în responsabilitatea pe care o am față de el”[1].

Iconicitatea persoanei umane, chipul ei comunitar de unime triadică în sine şi peste sine arată că omul viază prin relație cu Prototipul. Tensiunea duhovnicească a acestei relații generează o orientare a conştiinței în câmpul responsabilității iubitoare: „Întotdeauna sunt o triadă.

a ființei mele”. M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p. 54.

[1] *Ibidem*.

Sunt în mine însumi o triadă. Sunt o icoană, un chip al Sfintei Treimi. Sunt un chip treimic dar îndeosebi o icoană a Fiului şi, prin El, sunt în legătură cu Tatăl. Nu există un eu izolat, nici numai «eu şi tu», cum spunea Martin Buber: există şi un el. Tu şi eu avem o responsabilitate faţă de celălalt. Această responsabilitate este importantă şi ea uneşte într-o mare seriozitate”[1].

Prelungind după chipul Treimic diada dialogică a lui Martin Buber, Părintele Stăniloae subliniază în câmpul comunicării interumane prezența lui Dumnezeu ce deschide şi responsabilizează relația în „triunghiul iubirii”, în direcția unirii, înaintării în taină, sfințirii. „Acesta este chipul Treimii în om. El poate fi descoperit în mod experimental, pentru că există aici un sentiment al necondiționatului, al absolutului. Suntem necondiționat obligați unul față de altul şi față de un celălalt. Acest fapt trebuie să vină de la o instanță supremă care a imprimat în noi ca o pecete această responsabilitate, acest serios profund care ne uneşte, care nu ne lasă în superficial, ci ne sfințeşte”[2]. Asumarea sau actualizarea întregimii unitare a ființei în comuniunea interpersonală este indicată, în tălmăcirea Părintelui Stăniloae, în însuşi referatul biblic asupra creației omului: „«Şi a zis Dumnezeu: să facem om după chipul şi asemănarea noastră» (Fac., 1, 26). «Dumnezeu» este la singular, «să facem» este la plural: un singur Dumnezeu, o comuniune de persoane. După chipul şi asemănarea Celui Întreit-Unul a fost creat omul dintru început”[3].

---

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, pp. 54-55.

Exprimând condiția liturgică a firii create, taina este modul de experiere al lucrării divine: ea nu separă, nu respinge, ci atrage făptura creată în comuniunea Treimică, în lumina divină. Este limbajul Persoanei în comuniune. Persoana este „limita" identitară ce nu se depăşeşte, nu se desfiinţează prin unire cu Dumnezeu, ci se transfigurează în lumina iubirii: „Dumnezeu reprezintă capătul tuturor aspirațiilor mele. El este desăvârşirea însăşi. Este persoana în comuniune în deplinătatea ei: Ea nu se poate bucura decât în comuniune, şi aceasta cere Trei Persoane. În definitiv suntem trei, totdeauna trei. Chiar dacă suntem într-un număr mai mare, toți ceilalți sunt al treilea – «ei». Vedem aceasta în folosirea celor trei pronume personale: «eu, tu, el». Dacă noi doi nu iubim pe un al treilea, iubirea noastră în Dumnezeu nu este desăvârşită"[1]. Iubirea împărtăşită şi recunoscută îşi are obârşia arhetipică în taina Sfintei Treimi[2].

Plecând de la modelul Sfintei Treimi, Părintele Stăniloae valorizează dinamismul ființei ca mişcare între persoane, fructificând tradiția patristică în care conceptul de ființă nu este cel filosofic de ființă statică, pură, abstractă, ci are un conținut relațional, comunional. În acest sens, infinitul şi odihna mişcării se descoperă în Persoană, în dialog şi reciprocitate, în comuniunea după chipul Treimii: „Mişcarea în ființă se face între persoane, căci numai în persoane există. Mişcarea în ființa cea una e atenția reciprocă între persoane. Dumnezeirea e unitate, dar e şi bogăție. Şi bogăția e trăită în iubire. Iar iubirea

[1] *Ibidem*, p. 52.

[2] „Tatăl este Tată şi Fiul este Fiu. Ei trebuie să fie diferiți. Duhul este martorul iubirii lor, El ia parte la bucuria fiecăruia față de celălalt", *Ibidem*, p. 53.

desăvârşită nu poate fi decât în trei. Doi ar implica conştiinţa unei mărginiri sau margini a lor. Al treilea înlătură putinţa unei conştiinţe a mărginirii. Dumnezeu, ca iubirea desăvârşită, e şi unitate şi Treime. Nici ca unitate neîntreită, nici ca Treime de Persoane fără unitate (de fiinţă) nu ar fi iubirea desăvârşită"[1].

Părintele Stăniloae indică taina mai presus de minte a relaţiei între fiinţă şi voinţă în Dumnezeu, ca un focar al apofatismului divin din care se hrăneşte înţelegerea lui Dumnezeu ca Iubire absolută[2]. Treimea de Persoane dumnezeieşti e sursa prototipică a oricărei unităţi şi între-

[1] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări Teologice*, trad. din lb. gr., introd. şi note de Preot dr. Acad. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, pp. 138-139, n. 84. Sau: „Omul este imprimat de relaţia interpersonală a Sfintei Treimi. Persoana umană nu poate fi decât în relaţie de eu-tu cu alta şi amândouă sunt întărite în unitatea lor de o a treia, la care nu pot să nu gândească. Aceasta arată că omul este opera unui sfat între Tatăl şi Fiul, uniţi în mod desăvârşit în Duhul Sfânt". Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, *Partea a patra, Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan,* trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, col. PSB 41, EIBMBOR., Bucureşti, 2000, p. 61, n. 101.

[2] „Numai dacă n-ar fi o Persoană nenăscută, s-ar putea socoti naşterea continuă ca relaţie involuntară între Persoanele divine. Sau în cazul că Fiul e născut din Tatăl printr-o debordare involuntară, ar fi născut şi el. În acest caz şi Duhul ar purcede din Tatăl printr-o debordare involuntară. Desigur, naşterea Fiului nu e nici numai un act pur al voinţei. Prin înţelegerea ei şi a purcederii ca acte de iubire, ne ridicăm la ceva care uneşte naturalul cu voluntarul, sau e mai presus de distincţia între ele. Dumnezeu nu e bun nici numai prin voinţă, nici numai prin natura lipsită de voinţă. În El coincid în mod tainic natura şi voinţa. E un mister mai presus de înţelegerea noastră. Dumnezeu nu **este** prin voinţă. Cum ar avea Cel fără de început anterioară voinţa? Dar existenţa şi tot ce are şi face El e şi conform voinţei Lui şi bucuriei Sale de ele". *Ibidem*, pp. 139-140, n. 86.

gimi, din care se naşte taina depăşirii de sine în dialog şi a împlinirii sau desăvârşirii dialogului în comuniune. În acest sens, arată Părintele Stăniloae: „O persoană singulară nu e lumină, chiar în cazul oamenilor. Nu se vede un sens, un rost, o bucurie în sine. Aceasta e o dovadă că aşa este în mod deplin în Dumnezeu. Lumina nu e condiționată nici de eu-tu. Ci de eu-tu şi el. Noi doi ne iubim deplin, uniți de iubirea comună față de un al treilea. Al treilea măreşte bucuria mea de al doilea şi a celui de al doilea de mine. Lumina întreagă nu o avem decât în trei. Când eşti şi tu, ştiu pentru ce trăiesc, am un sens al vieții, dar când e şi un al treilea, ştim amândoi pentru ce trăim. Lumina în trei este o lumină întreagă şi unitară”[1].

Tâlcuind cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul despre „*Diferite înțelesuri ale dualității materiale depăşite de sfinți şi care este unitatea în Treime*”[2], Părintele

[1] *Ibidem*, p. 173, n. 235.

[2] Depăşirea de către Sfinți a dualității materiale presupune, după Sfântul Maxim, „că au lepădat afecțiunea sufletului față de trup şi prin trup față de materie, sau, vorbind în general, toată mişcarea simțitoare față de natura sensibilă familiară şi au îmbrățişat sincer numai dorința de Dumnezeu, pentru unitatea cugetată în Treime, cum am spus înainte. Căci cunoscând că sufletul stă la mijloc între Dumnezeu şi materie, având puterile care îl unesc cu amândouă, adică mintea cu Dumnezeu şi simțirea cu materia, simțirea față de cele sensibile prin relația activă au lepădat-o cu desăvârşire din relația lui şi prin mintea singură s-au familiarizat negrăit cu Dumnezeu. Şi văzând astfel sufletul întreg unit, în chip neştiut, cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul său, prin minte, rațiune şi duh, având, pe cât se poate, înrudirea cu El prin asemănare, au cunoscut tainic unimea cugetată în Treime”. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 80, EIBMBOR:, Bucureşti, 1983, p. 182.

Stăniloae arată sensul iconic-liturgic al depăşirii indicat în însăşi structura ierarhică a alcătuirii dihotomice a omului. Orientarea şi mişcarea sufletului sau a părții conducătoare către Dumnezeu reface funcționalitatea alcătuirii umane străbătute de har, prin care trupul este atras în unirea cu Dumnezeu. Trupul devenit transparent lucrării divine, trupul ale cărui mişcări stăpânite şi modelate de sufletul unit cu Dumnezeu nu mai sunt rezistente tendinței ființiale a sufletului spre Prototip, primeşte şi el transfigurarea în icoana împreună-lucrării omului cu Dumnezeu şi a unirii creației cu Dumnezeu[3].

[3] „Depăşirea dualității [materiale] ar însemna o deplină asimilare a desăvârşirii în corpul uman, o biruire a faptelor haotice care se opun raționalizării trupului, o biruire a lor prin spiritul uman unit cu Dumnezeu. Căci dualitatea aceasta provine şi dintr-o prea mare ataşare a trupului la materie. În acest caz trupul e despărțit de spirit. Sfinții despart de materie afecțiunea trupului când îl fac pe acesta stăpânit întreg de spirit şi unit cu Dumnezeu. Spiritul care pune stăpânire pe trup este puterea cugetătoare (mintea) prin care sufletul e unit cu Dumnezeu. Spiritul, punând stăpânire pe trup şi unind prin aceasta trupul cu Dumnezeu, înlocuieşte sau copleşeşte simțirea prin care de obicei sufletul activează în trup. Ca urmare, în trup nu mai domnesc senzațiile, ci cugetarea unită cu Dumnezeu sau simțirea minții, cum spun unii Părinți, urmând sfântului Grigorie de Nyssa. Aceasta produce şi ea o plăcere, o plăcere superioară. Astfel s-a învins dualitatea între simțirea sufletului lucrătoare în trup şi mintea sufletului care caută unirea cu Dumnezeu, producându-se unirea trupului cu partea cea mai înaltă a sufletului, sau cu mintea şi prin aceasta cu Dumnezeu. Această unificare o dă unitatea Treimii. Această unitate e trăită apoi de omul însuşi în sine. Căci el s-a unit cu Dumnezeu cel Unul şi s-a făcut asemenea Lui, unitate în treime, sau în minte, rațiune şi duh, cum Dumnezeu însuşi e Minte, Logos şi Duh Sfânt. Afirmând această unificare a trupului cu spiritul în sfinți, sfântul Maxim respinge origenismul, care prevedea lepădarea trupului la întoarcerea spiritului în pliromă". *Ibidem*, p. 183, n. 229.

Tâlcuind cuvântul Sfântului Apostol Pavel despre înțelegerea din făpturi a celor nevăzute ale lui Dumnezeu (Rom. 1, 20) pus în lumină de viziunea Sfântului Maxim despre rațiunile lucrurilor, Părintele Stăniloae arată că această posibilitate a unirii ei cu Dumnezeu în om este înscrisă iconic şi liturgic – adică în sens de oglindire şi lucrare – în creație prin însăşi existența, unitatea în varietate şi mişcarea sau viața ei: „Aici existența făpturilor este considerată ca chip al Tatălui, minunata lor organizare ca o unitate în varietate ca chip al Înțelepciunii ipostatice, adică al Fiului, iar mişcarea sau viața lor ca chip al Duhului Sfânt. În cele trei aspecte ale lumii se oglindesc şi lucrează cele trei Persoane ale Sfintei Treimi”[1].

Unind aspectul iconic cu cel liturgic, aspectul de imprimare a iubirii divine cu cel de comunicare a iubirii divine, Părintele Stăniloae arată că pe de o parte omul îşi însuşeşte darul dumnezeiesc, dar pe de alta împroprierea acestui dar este o înaintare sau adâncire în taina împreună lucrării cu Dumnezeu. Se valorizează prin aceasta dinamismul sălăşluirii Sfintei Treimi în persoana umană, şi sensul comunional, inepuizabil al îndumnezeirii: „Sfânta Treime nu locuieşte static în cugetarea omului, ci o mişcă pe aceasta spre alte şi alte ținte, spre scopul ultim al ființei umane: îndumnezeirea. Dar «umblarea» Treimii în suflet are şi alt înțeles: între Persoanele Sfintei Treimi se săvârşeşte o comunicare de iubire de care se resimte şi ființa noastră. Aceasta înseamnă că noi iubim pe Tatăl în Fiul şi cu iubirea Fiului şi strigăm către Tatăl prin Duhul:

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Flocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 63, n. 2.

Avva, Părinte! Toate Persoanele treimice se imprimă în mişcarea sufletului, făcând pe om să simtă în sine dragostea de fiu a Fiului (înfiat) şi chiar prin aceasta dragostea Tatălui asupra sa; dar şi pe Duhul ridicându-l peste alipirea neliberă la cele de jos, la entuziasmul liber al iubirii faţă de Tatăl suprem. Omul simte astfel lumina Treimii ca o lucrare de îndumnezeire, de înfiere, de înduhovnicire. Dar inima omului n-ar simți lucrarea Treimii în ea şi nu s-ar simți şi pe sine prinsă în această lucrare sau întipărită dinamic de ea, dacă n-ar fi capabilă să trăiască în infinitatea dumnezeiască”[1].

Sintetizând tradiția patristică, Părintele Stăniloae distinge două (modele de) treimi ale sufletului: una de funcții sau lucrări, iar cealaltă cu un caracter apofatic, „de chip”, ținând de taina omului creat „după chipul lui Dumnezeu”, în care se manifestă unitatea de lucrare: „Într-adevăr, Părinții cunosc două treimi ale sufletului: una care constă în rațiune, în mânie şi poftă, şi alta care constă în minte, rațiune sau cuvânt, şi duh. În prima treime părțile sunt mai puțin unite. De aceea, uneori ei consideră sufletul deosebit de mânie şi poftă. În a doua, părțile sunt atât de unite, că una nu poate fi cugetată lucrând fără celelalt. Treimea aici nu slăbeşte unitatea. Toți Părinții o consideră pe aceasta chip al Sfintei Treimi”[2].

Un important aspect al viziunii patristice poate fi desluşit într-un cuvânt al Cuviosului Nichita Stithatul, care arată că înțelegerea iconică şi liturgică a creației depăşeşte dualitatea contrară, schisma dintre interior şi exte-

[1] Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, în: *Filocalia*, vol. VIII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 336, n. 681.

[2] *Ibidem*, p. 409, n. 785.

rior, căci imprimarea lucrătoare a Sfintei Treimi în suflet şi din suflet în trup îi arată prezenţa lucrătoare atât în afară, cât şi înlăuntrul tuturor. Prin dumnezeiasca împărtăşire, sufletul, mintea şi raţiunea ce susţin puterea trupului îşi actualizează în unire cu Dumnezeu capacitatea de unificare a creaţiei, pe care o cuprinde atât dinlăuntru cât şi din afară, după asemănarea divină[1]. Această unificare apare prin părtăşia omului la viaţa divină, în mişcarea dublei transcenderi cu unică ţintă, prin contemplarea raţiunilor divine imprimate în creaţie şi unirea cu Dumnezeu ca Treime de Persoane.

Părintele Stăniloae subliniază iconomia Cuvântului şi Duhului într-o înţelegere personalistă, sinergică, cu orientare liturgică, a chipului şi asemănării dumnezeieşti: „Cuvântul lui Dumnezeu e baza chipurilor subzistente ale creaturilor, deci în El subzistă acestea. Duhul Sfânt e baza puterii lor de activare a ceea ce e cuprins virtual în chipuri, în esenţele lor. El pune şi ţine în mişcare iubitoare

[1] „Dumnezeu, fiind Minte şi mai presus de făpturile zidite de El întru înţelepciune şi născând fără curgere pe Cuvântul spre dăinuirea lor şi trimiţând, cum s-a scris, pe Duhul Sfânt spre puterea lor, este atât în afară cât şi în lăuntrul tuturor. Tot aşa şi omul cel părtaş de firea dumnezeiască, fiind chip al Lui după partea înţelegătoare, adică după sufletul mintal, netrupesc şi nemuritor, şi având prin fire mintea care naşte raţiunea din fiinţa sa, iar prin acestea susţinându-se toată puterea trupului, este şi în afară şi în lăuntrul celor materiale şi văzute. Şi precum Cel ce l-a zidit pe el este nedespărţit de ipostasurile sale, adică de Cuvântul şi de Duhul, la fel şi omul este netăiat cu sufletul de minte şi de cuvânt (raţiune), fiind o singură fire şi fiinţă, nehotărnicită de trup". Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, în: *Filocalia, sau Culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi despre cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. VI, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1977, p. 305.

spre Dumnezeu şi spre semeni indefinitul lor. Dar activarea acestei puteri e şi o chestiune de conştiinţă mai clară şi de voinţă mai accentuată a omului. Duhul Sfânt este însă factorul principal necesar de adâncire şi îndrumare a subiectivităţii umane în direcţia spre Dumnezeu şi spre celelalte persoane umane. Se poate spune deci că Cuvântul e baza existenţei şi constituţiei creaturilor, iar Duhul factorul care întăreşte caracterul lor de subiecte şi lucrarea lor în relaţiile cu Subiectul dumnezeiesc şi cu subiectele umane”[1].

Temeiul ontologic al unităţii nu stă într-o natură cugetată abstract, ci în Persoana Tatălui: „Tatăl e asemănat când cu mintea, când cu sufletul. În cazul dintâi Fiul e asemănat cu raţiunea sau cu cuvântul; în cazul al doilea, cu mintea. În cazul din urmă, Duhul e asemănat cu duhul omului. Dar mai degrabă Tatăl e considerat ultima bază subzistentă a ipostasurilor Fiului şi Duhului. El are mai mult un înţeles de bază ontologică”[2].

Unitatea trinitară a fiinţei omeneşti se descoperă după Cuviosul Nichita în închinarea ei către Dumnezeu. Închinarea exprimă aici raportul firesc al făpturii create din nimic şi susţinute de lucrarea dumnezeiască, caracterul ei de icoană a lui Dumnezeu: „Precum Dumnezeu e închinat în trei ipostasuri: în Tatăl, în Fiul şi în Duhul Sfânt, aşa şi chipul zidit de El, adică omul, e văzut în trei părţi: în suflet, în minte şi în cuvânt, dar ca cel ce se închină lui Dumnezeu, Care a făcut toate din cele ce nu sunt. Deci cele ce sunt împreună-veşnice şi de-o fiinţă cu Dumnezeu (Tatăl) după fire, acelea sunt de-o fire şi de-o fiinţă şi cu chipul Lui. Din acestea se vede în noi chipul şi prin ele

[1] *Ibidem*, p. 305, n. 491.
[2] *Ibidem*, p. 305, n. 492.

suntem icoana lui Dumnezeu, deşi sunt amestecate cu lutul”[1]. Deofiinţimea sufletului, raţiunii şi duhului în om este zugrăvită după modelul Treimic, iar această analogie cu caracter iconic, remarcă Părintele Stăniloae, presupune aici „o oarecare părtăşie a omului la Dumnezeu”[2].

Tâlcuind un cuvânt al lui Calist Catafygiotul despre unirea dumnezeiască, Părintele Stăniloae arată că omul se cere după Dumnezeu, trăieşte fiinţial tensiunea ontologică a legăturii cu Dumnezeu; iar înaintând în această relaţie de iubire, intrând în hora dumnezeieştii Iubiri se descoperă tot mai viu structura sa trinitară, ca icoană vie a Sfintei Treimi[3]. În acest sens, evidenţiat de tradiţia patristică, al vocaţiei de unire cu Dumnezeu, şi unificare în sine după asemănarea şi cu puterea prototipului treimic, omul e creat după chipul întregii Treimi[4].

---

[1] *Ibidem*, pp. 305-306.

[2] *Ibidem*, p. 306, n. 493.

[3] „Numai prin aceasta este sufletul unul şi întreit sau chipul Sfintei Treimi, pentru că a fost făcut pentru privirea nu a unui Dumnezeu unipersonal, ci a lui Dumnezeu, Unul în fiinţă, dar întreit în Persoane. Chiar dacă nu priveşte conştient pe Dumnezeu ca Treime, sufletul este legat de Dumnezeu ca Treime. Treimea îşi întipăreşte, începând de la creaţie, neîncetat chipul în suflet”. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască*, în: *Filocalia*, vol. VIII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 409, n. 786.

[4] „Ciprian Kern, comentând pe Sfântul Grigorie Palama, spune: «În alt înţeles, asemănarea cu Dumnezeu nu e numai chipul unei persoane din Sfânta Treime, ci a întregii Treimi de viaţă începătoare. Omul în felul acesta reflectă în sine, în structura şi viaţa sa spirituală, viaţa intertreimică a Dumnezeirii. Aceasta au învăţat-o Sfinţii Grigorie de Nyssa şi Chiril din Alexandria, Fericitul Teodoret, Vasile de Seleucia, Atanasie Sinaitul, Ioan Damaschin, Fotie»”, Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I, pp. 275-

Însă aşa cum baza unităţii de fiinţă în Treime e Persoana Tatălui, tot astfel, baza unirii dintre Dumnezeu şi creaţie nu e un proces abstract, ci Însăşi Persoana Cuvântului, Chipul Tatălui, care în Întrupare a actualizat desăvârşit chipul dumnezeiesc imprimat omului la creaţie. În acest sens, omul este „chipul special" al Cuvântului, „dezvoltat de Duhul" după chipul Tatălui[1]. Comentând cuvântul Sfântului Atanasie cel Mare împotriva celor ce declară pe Fiul creatură, Părintele Stăniloae arată: „Dacă n-a luat în Sine firea noastră omenească Fiul lui Dumnezeu cel veşnic, sau nepieritor, ci o creatură pieritoare, omenescul luat de El şi persoanele umane rămân supuse pieirii. Aceasta rezultă din arianism. Şi atunci totul în lume e fără sens. Întruparea Fiului lui Dumnezeu arată sensul existenţei"[2].

Taina unirii Ipostatice presupune Persoana preexistentă a Cuvântului, a cărei pecete imprimată prin actul

276.

[1] Vorbind despre „*Omul ca chip special al Cuvântului, dezvoltat prin Duhul Lui*", Părintele Stăniloae scrie. „Am privit până aici, ca model al chipului dumnezeiesc al omului, Sfânta Treime. Dar nu trebuie uitat că omul e văzut şi ca chip al Logosului divin, Care la rândul său fiind chipul Tatălui a îmbrăcat la plinirea vremii şi chipul Său uman (Fil. 2 6-7; Evr. 1, 3). Omul este astfel „chipul" Cuvântului şi ca atare „după chipul" Tatălui. Întrucât e chipul Cuvântului şi după chipul Tatălui, el e pus într-o relaţie cu comuniunea treimică şi e chemat să realizeze în planul uman o viaţă de comuniune asemănătoare comuniunii treimice şi din puterea Ei. Prin întrupare, Hristos a ridicat în om chipul dumnezeiesc la deplina lui actualitate, adica la deplina lui comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii", *Ibidem*, p. 279.

[2] Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea a II-a, Epistole, Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie,* Col. P.S.B. 16, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR., Bucureşti, 1988; p. 67.

creator după sfatul Treimic îi dă omului identitatea şi orientarea iconică dialogală: „Apare mereu taina uniunii ipostasului cel unul format din părți ființiale deosebite. Cum se naşte ea, în ce constă ea? Cum se împreună ele de o particularitate comună, deosebită de însuşirile ființiale ale părților? Ar fi greu de înțeles fără ipostasul divin preexistent asumării firii umane, cum ar fi greu de înțeles identitatea unică a fiecărui ipostas uman fără pecetea imprimată de Dumnezeu-Cuvântul pe fiecare suflet, prin modelul Lui gândit mai dinainte de El, pentru un dialog deosebit, neidentic, cu fiecare”[1].

Îndumnezeirea omului prin har sau desăvârşirea asemănării cu Dumnezeu este posibilă, arată Părintele Stăniloae, fiindcă omul „are capacitatea de a fi îndumnezeit, fiind făcut după chipul Fiului, putând fi înfiat”[2]. „Numai pe baza faptului că în lume este imprimată raționalitatea Cuvântului lui Dumnezeu, Acesta se poate face om şi omul se poate îndumnezei. (...) În Rațiunea sau în Înțelepciunea divină e dată şi putința înțelegerii omului ca chip al lui Dumnezeu, sau o anumită înrudire a omului cu Dumnezeu. Pe baza acestei înrudiri a putut lua Fiul lui Dumnezeu umanitatea în Sine şi o poate desăvârşi până la îndumnezeire. Pe baza ei, ipostasul divin al Fiului se poate exprima prin gândirea şi prin cuvântul omenesc”[3].

Nu numai existența, dar şi comunicarea între persoane sau între formele de creație este posibilă datorită logosu-

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri, Partea a doua, Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Col. PSB. 81, EIBMBOR., Bucureşti, 1990; p. 128, n. 252 b.

[2] *Ibidem*, p. 72.

[3] *Ibidem*, p. 76.

lui divin sau peceții imprimate de actul creator al Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu. Fiinţa creată are o orientare spre creştere şi comunicare *prin* şi *întru* Fiul. „Chipul nu e despărțit de model", explică Părintele Stăniloae, „Chipul se ştie deosebit de model, dar totodată unit cu modelul. Când cineva e strâns unit cu mine, în mine se vede chipul lui, în lucrarea mea se vede lucrarea lui. Dar el rămâne el şi eu rămân eu. Nimeni nu are un chip decât în relație intimă cu altul. (…) Dar în chip se vede şi modelul fără să se confunde. (…) În Hristos însuşi modelul transcendent al omului se face subiectul chipului său uman"[1].

[1] *Ibidem*, p. 81.

Chip şi asemănare, coordonate iconic-liturgice ale dialogului dragostei

Una din importantele contribuții ale Părintelui Stăniloae în dinamizarea discursului antropologic şi actualizarea ethosului patristic o constituie accentul pus pe dialogicitatea, sau capacitatea de creştere prin dialogul dragostei, constitutivă de la creație ființei omeneşti. Considerarea aspectului esențial dialogic al ființei umane create după chipul comuniunii treimice arată în fapt conținutul liturgic al relației dintre chip şi asemănare, modul sinergic de actualizare a chipului în asemănare, şi împlinirea lor în unirea sau împărtăşirea dumnezeiască. Esența dialogală a ființei este înscrisă în însăşi crearea omului după chipul Cuvântului. Dialogul implică alteritate şi orientare spre comuniune în Cuvântul, iar cum Cuvântul Ipostatic al lui Dumnezeu e veşnic, dialogul lui Dumnezeu cu omul are un început, dar nu are un sfârşit, nemurirea persoanei umane fiind întemeiată tocmai pe înscrierea ei prin creație în acest dialog început şi susținut de dragostea Sfintei Treimi.

Astfel, arată sfinţia sa, „numai în dialog direct cu cineva, îl cunoşti pe acela. Iar dialogul direct cel mai real este dialogul dragostei. Pentru acest dialog al nostru cu Sine ne-a creat Dumnezeu, făcându-ne chipuri ale Lui. A fi chip al lui Dumnezeu şi a rămâne chip al Lui şi a se dezvolta ca atare, înseamnă a fi partener de dialog al lui Dumnezeu. Iar omul fiind făcut partener de dialog comunicant cu Dumnezeu, e făcut spre existenţa eternă. Iubirea lui Dumnezeu nu poate uita pe cel cu care a intrat odată în dialog, deci nu-l poate lăsa să înceteze definitiv de a exista. Dialogul îl susţine Dumnezeu cu noi prin Cuvântul Său. De aceea prin El ne creează şi când noi slăbim legătura directă cu El, ca parteneri de dialog, El se face om, dar rămâne şi Dumnezeu, pentru ca prin nemijlocirea legăturii cu noi, ca om, să ne facă simţită relaţia directă în care a revenit cu noi, ca partener de dialog”[1].

În acest sens, Părintele Stăniloae împreună cu Sfântul Atanasie cel Mare aşază condiţia iconică a omului de chip al Cuvântului dumnezeiesc la baza creaţiei şi mântuirii: „Aşa se poate înţelege sensul dat de Sfântul Atanasie mântuirii în Hristos, ca eliberare de moarte: «nu era cu putinţă altuia să zidească în om existenţa după chipul lui Dumnezeu, decât chipului Tatălui. Şi nu era cu putinţă să facă prin înviere pe muritor nemuritor decât celui ce era Însăşi Viaţa, adică Domnului nostru Iisus Hristos»”. [2]

Dialogul dragostei e afirmat prin triada Iubire-Cuvânt-Memorie după chipul Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh în relaţia lor faţă de persoana omenească. Astfel, chipul omului nu e privit static, el are deja un germene al ase-

[1] Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, Ed. Cristal, Bucureşti, 1995; p. 19.

[2] *De incarnatione Verbi*, cap. XXXI, apud: Ibidem, p. 19.

mănării, altfel spus Dumnezeu ne imprimă prin chip un vector spre asemănare, rostind prin creație primul cuvânt în acest dialog al vieții. Privit în taina dialogului, chipul apare ca o entitate orientată, chiar „mişcată" de un impuls inițial, dacă putem să spunem aşa. Originea în Cuvântul Ipostatic dă această orientare, actualizată cu puterea şi după asemănarea comuniunii treimice. Acest fapt descoperă inițiativa lui Dumnezeu la temelia fiecărui răspuns omenesc de creştere în desăvârşire.

Dacă primul cuvânt al dialogului între Dumnezeu şi om a fost însăşi imprimarea Chipului Său, a feței Cuvântului şi insuflării Duhului, atunci răspunsul fundamental al omului în acest dialog este cuvântul iubirii, dăruirii întregii sale persoane, al răspunsului de închinare liturgică spre primirea Cuvântului Vieții veşnice. Astfel, în sensul acesta de cuvânt ca dăruire de sine, prin păcat omul despărțit de har a pierdut conştiința propriului chip, s-a pierdut pe sine şi a rămas fără de răspuns ipostatic înaintea iubirii divine, oprind dialogul cu Dumnezeu.

Tocmai de aceea a fost nevoie de Întrupare, Jertfă şi Înviere şi toate actele dumnezeieşti mântuitoare, pentru ca omul să reînceapă liturghia comunicării cu Dumnezeu, să poată răspunde din toată ființa, sau şi mai mult, cu iubirea cu care Dumnezeu ne iubeşte: „Moartea noastră este învinsă de Hristos prin moartea Lui, pentru că în ea a fost lucrătoare suprema iubire a Lui ca om față de Tatăl, suprema iubire a Lui ca Dumnezeu făcut om pentru noi. Viața învierii, care ne vine din aceasta, e viața desăvârşitei noastre comunicări cu Dumnezeu şi deci a celei mai vii şi

nesfârşite comunicări a Lui cu noi şi a comunicării noastre între noi”[1].

Pecetea actului creator al Treimii dă lumii amprenta raționalității prin care se arată ca un mediu al intersubiectivității, al creşterii omului în cunoaşterea iubitoare a lui Dumnezeu. Lumea este astfel antrenată în dialogul omului cu Sfânta Treime care îi actualizează condiția liturgică de dar, o arată luminată şi transfigurată de sensurile izvorâtoare din comuniune.

„Fiind opera unui Dumnezeu tripersonal, sau fiind creată prin Cuvântul sau rațiunea personală a unui Dumnezeu personal”, arată Părintele Stăniloae, „lumea poartă în ea amprenta raționalității. Această amprentă o poartă şi omul. Ba chiar mai mult. În vreme ce lumea poartă amprenta unei raționalități ca obiect, omul poartă, pe lângă amprenta raționalității ca obiect de cunoscut, şi amprenta rațiunii subiective, sau cunoscătoare, arătându-se prin aceasta după chipul Cuvântului sau al Fiului Tatălui, deci ca o ființă pusă prin ființa ei în dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul. Deci, omul e ridicat în dialogul iubitor al Sfintei Treimi, suprema existență dialogică şi iubitoare. Numai această calitate a omului conferă şi lui şi lumii un sens: lumea e un conținut al dialogului între om şi Dumnezeu cel în Treime, sau prin ea omul creşte în iubirea şi înțelegerea lui Dumnezeu Cel ce i-o dăruieşte din iubire, ca să-l aibă prin ea partener al înțelegerii şi iubirii. Raționalitatea imprimată în creațiune de Cuvântul dumnezeiesc pe seama cunoaşterii omului, o face pe aceasta luminată de un sens, o face pe ea însăşi «lumină», fapt exprimat de

[1] Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1, p. 19.

cuvântul românesc «lume» (lumen)"[1]. Omul ridicat în dialogul Sfintei Treimi asumă şi închină astfel odată cu sine lumea pe altarul iubirii.

În acest dialog al iubirii, în care persoana umană se descoperă creată după chipul Cuvântului, un rol fundamental îl are rugăciunea. Rugăciunea actualizează tocmai această tindere ontologică a omului spre vorbirea şi unirea cu Dumnezeu, vocația omului de a transcende natura în însuşi dialogul cu Dumnezeu în Cuvântul. Rugăciunea arată esența liturgică a dialogului între om şi Dumnezeu, arată cuvântul omului ca răspuns liturghisitor la cuvântul lui Dumnezeu. Rugăciunea arată vocația transcenderii de sine şi depăşirii firii întemeiată pe adunarea minții din cele ale lumii şi unificarea minții, rațiunii interioare şi voinței în cuvântul rugăciunii, prin care persoana întreagă se arată ca icoană a Sfintei Treimi şi „cuvânt cuvântător" după chipul Cuvântului.

Comentând acestă expresie, Părintele Neofit pune în lumină lucrarea Cuvântului în noi, împreună cu noi, într-un dialog în care libertatea şi alteritatea omului se afirmă şi se deschid comuniunii în iubire: „Părintele Stăniloae spune în *Omul şi Dumnezeu* că «**persoana umană este cuvânt cuvântător inepuizabil**»[2], iar în alt loc spune că «Dumnezeu nu ne vorbeşte numai prin Cuvântul Său ipostatic, ci ne şi creează, ne susține şi întăreşte şi ne conduce spre El în comunicarea Sa cu noi. **Şi ne-a făcut cuvinte ipostatice punând pecetea Sa în noi**»[3]. Prin urmare, persoana umană nu este doar simplu cuvântătoare în sensul vorbirii, ci este un cuvânt în sine şi în comuni-

[1] *Ibidem*, p. 25.
[2] Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 202.
[3] *Ibidem*, p. 208.

care de sine, este un cuvânt ipostatic ce se poate exprima şi pe sine direct”[1]. În aprofundarea limbajului iconic, Părintele Neofit atrage atenția asupra modului în care Părintele Stăniloae surprinde relația vie între ființă şi mişcarea comunicării interpersonale: „precum numai în persoane există concret ființa umană, aşa numai prin comunicare iubitoare între doi, sau mai mulți, ea se face mai unită şi mai întărită. Ființa umană, existând numai în persoane, implică în ea mişcarea comunicării interpersonale şi se întăreşte prin actualizarea acesteia, sau prin dialogul sincer şi pozitiv între persoane”[2].

În rugăciune, prin unificarea în sine a puterilor sufleteşti, omul se aduce pe sine întreg ca un cuvânt-persoană în dialogul peste sine al iubirii, şi astfel se deschide şi înaintează în taina liturgică a unirii cu „monada treimică a dumnezeirii”[3].

---

[1] Ierom. Neofit Linte, Florin Caragiu, *op. cit.,* p. 58.

[2] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 205.

[3] „Rațiunea interioară trebuie să fie atentă atât cu vederea sa mintală, cât şi cu auzul său mintal, numai la cuvintele acestei rugăciuni şi mai mult, la lucrurile pe care le semnifică, iar aceasta s-o facă rămânând fără imagini, fără figuri, fără reprezentări, fără a cugeta la alt lucru, fie el sensibil, fie inteligibil, fie din lăuntru sau din afară, fie el chiar un lucru bun. Chiar dacă Dumnezeu este în afară de toate acestea, mintea, şi ea, căutând să se unească cu Dumnezeu prin rugăciune, trebuie să iasă din tot ce e, fie sensibil, fie inteligibil şi să se urce deasupra tuturor acestora, pentru a obține unirea dumnezeiască. Cât despre voință, ea trebuie să se ataşeze întreagă cuvintelor rugăciunii, în aşa fel încât mintea, rațiunea interioară şi voința, aceste trei părți ale sufletului să fie una şi Cel Unu să fie întreit. Căci în felul acesta omul, fiind imaginea Sfintei Treimi, se ataşează şi se unifică cu prototipul său. Aşa a spus marele erou şi maestru al rugăciunii şi al trezviei mintale, adică dumnezeiescul Grigorie Palama: «Când

Părăsirea în rugăciune a conținuturilor parțiale, fragmentare ale lumii nu înseamnă totuşi o negare a lumii, instituirea unei schisme între omul lăuntric al inimii şi lumea din afară. Aceasta pentru că pe de o parte omul creat după chipul lui Dumnezeu cuprinde şi unifică *în sine* rațiunile lumii şi prin adunarea minții în inimă poartă lumea în mod *implicit*, simplu şi unitar în trupul său şi o închină prin cuvântul rugăciunii lui Dumnezeu spre prefacere harică. În al doilea rând, prin rugăciunea lăuntrică omul îşi regăseşte capacitatea de chip a unirii supralumeşti cu Dumnezeu, primind de la El puterea transfiguratoare a harului, care după modul bunătății divine, nu se limitează strict în granițele individuale, ci se revarsă mai departe în lume.

Astfel, ținând cont de iconicitatea şi vocația liturgică a omului, Părintele Stăniloae poate să înfățişeze rugăciunea ca o cale „spre Iisus, prin adâncul nostru”[1]. În sensul celor afirmate mai sus, el atrage atenția asupra distincției făcute de sfinții părinți între *nous* şi *rațiune*, indicând *nous*-ul drept baza indefinită a subiectului, şi părăsirea lucrărilor instrumentale şi a conținuturilor cuprinse în concepte drept condiție a „rugăciunii ipostatice”, nu numai a depăşirii de sine în tinderea spre Dumnezeu, dar totodată şi a intrării în altarul propriei ființe, dincolo de catapeteasma chipurilor lumii. Prin rugăciunea minții în inimă are loc astfel depăşirea rațiunii, a vederii parțiale,

---

unitatea minții devine treime rămânând unitate, atunci se uneşte cu monada treimică a dumnezeirii, închizând poarta oricărei devieri şi ținându-se deasupra trupului şi a lumii şi a stăpânitorului acestei lumi (per**i** prosevh**i**s)», Idem, *Ascetica şi Mistica Ortodoxă*, vol. II, Ed. Deisis, Mânăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, pp. 97-98.

[1] *Ibidem*, p. 105.

reflectate în manifestări sau lucrări exterioare spre sesizarea si întâmpinarea primitoare, supraconceptuală a subiectului în dialogul dragostei[1].

Aflarea lui Dumnezeu Tatăl sau actualizarea vocației filiale se săvârşeşte prin depăşirea tuturor formelor instrumentale, conceptuale de cunoaştere sensibilă sau intelectuală în şi prin Persoana Fiului, Cuvântul Hristos[2]. De aceea, rugăciunea nu activează doar anumite funcții sau capacități parțiale, ci antrenează ființa omenească în integralitatea ei în dialogul cu Dumnezeu, tinde să resti-

[1] „Sfinții părinți fac o distincție între minte (nous) şi rațiune (logos). Rațiunea este facultatea care cugetă lucrurile cuprinzându-le în concepte definite, numite şi ele rațiuni (logoi), pentru faptul că pot fi şi ele obiecte ale rațiunii. Mintea este facultatea care cugetă conținuturi fără să le delimiteze în concepte. Rațiunea emană din minte, aşa cum Se naşte pururea Logosul divin din Tatăl, care e Mintea primă (nous). Deci precum mintea divină e principiul tuturor, aşa şi mintea din om e principiul ultim al tuturor celor din el, deci şi al rațiunii. Ea e de aceea baza subiectului uman, care e dincolo de toate conținuturile delimitate, dincolo şi de rațiunea care le prinde în concepte. E baza indefinită a subiectului care se foloseşte şi de rațiune. Pe ea n-o poate sesiza rațiunea, prin nici un concept, fiind dincolo de rațiune şi de orice concept. Trebuie să părăsim toate conceptele şi să ne ridicăm mai presus de rațiunea care formează concepte, pentru a sesiza baza indefinibilă a subiectului nostru. Numai atunci mintea se cugetă pe ea însăşi, ia act de ea însăşi. Lucrurile şi obiectele sunt o catapeteasmă care ne închide vederea nu numai spre Dumnezeu, ci şi spre baza subiectului nostru". *Ibidem*, p.107.

[2] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalas*., P. G. 90, 332: «Iar capul lui Hristos, adică al Logosului, aflat tainic prin negație, ca cel ce depăşeşte toate, este Mintea, care e infinit dincolo de toate în tot chipul şi în mod absolut». Sfântul Grigorie de Nyssa vede chipul dumnezeiesc al omului în suflet (Tatăl), rațiune (Fiul) şi minte (Duhul). (*Quid sit ad imaginem et similitudinem*; P. G., 44, 1340). *Ibidem*, p. 107, n. 1.

tuie persoana drept „cuvânt cuvântător", ca răspuns de iubire la Cuvântul Tatălui plin de Duhul Sfânt. Integralitatea persoanei se actualizează în intersubiectivitate, icoana străluceşte în relaţie cu Prototipul.

În acest sens, scrie Părintele Stăniloae, „adâncimea infinită şi suveranitatea subiectului nu se lasă captate în concepte, ci, într-un mod mai adecvat decât obiectele, fac transparent pe Dumnezeu. Indefinitul subiectului, care totuşi simţim că nu are atributele infinitului, căci sunt atâtea realităţi care nu atârnă de el, ne face să adulmecăm infinitatea divină. El nu poate avea baza decât în infinitatea divină, nu în lumea obiectelor. Iar această bază i-o simţim oarecum, cum simţim sufletul ca bază a trupului"[1]. Prin urmare, experierea prezenţei lui Dumnezeu nu poate fi instrumentalizată, ea se descoperă cel mai viu prin însăşi interioritatea de taină a subiectului în rugăciune, răspunsul dragostei filiale.

Simultana înaintare în cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lui Dumnezeu implicată în caracterul iconic al fiinţei umane presupune ca o condiţie gnoseologică despătimirea, ea însăşi un răspuns de deschidere la lucrarea curăţitoare şi sfinţitoare a lui Dumnezeu. Căci firea sau inima curăţită oglindeşte iconic chipul de taină al lui Dumnezeu. În sprijinul acestei afirmaţii, Părintele Stăniloae invocă tâlcuirea Sfântului Grigorie al Nyssei la Fericiri: „După el, inima curăţită vede pe Dumnezeu, nu ca pe o persoană opusă, ci Îl vede oglindit în ea însăşi. Inima sau «omul dinlăuntru» reflectă prin firea ei pe Dumnezeu. Dar păcatul, acoperind-o, a acoperit şi pe cel oglindit în ea. Îndată ce o curăţim, o vedem ca chip în care se oglindeşte modelul. Cel ce se curăţă, văzându-se

[1] *Ibidem*, p. 110.

pe sine, vede în sine şi pe Dumnezeu cum văd unii soarele în oglindă, fără să se întoarcă spre El spre a-L vedea în ipostasul Lui”[1].

Este indicat astfel apofatismul iconic al cunoaşterii lui Dumnezeu sau sesizarea directă prin infinitatea personală a prezenței şi cuvântului Persoanei Arhetip în intimitatea ființei, în care „adânc pe adânc cheamă”. În acest punct se ridică întrebarea asupra posibilității şi formei cunoaşterii lui Dumnezeu prin mijlocirea minții, cu păstrarea neatinsă a conştiinței alterității: „Prin ce este mintea capabilă să fie transparentă şi ce «formă» are această cunoaştere a lui Dumnezeu prin mijlocirea ei şi cum îşi dă seama că nu se vede numai pe ea, ci şi pe Dumnezeu? Căci mintea adunată în intimitatea sa, în inimă, dă acolo de Dumnezeu. Pentru că intimitatea sau inima noastră, atunci când este găsită, nu e găsită goală, ci în cuprinsurile ei indefinite se reflectă prezența lui Hristos”[2].

Apofatismul cunoaşterii lui Dumnezeu stă în însăşi capacitatea de chip primită la creație şi actualizarea ei participativă prin care mintea curățită şi întărită de har devine vas al (experierii) tainelor dumnezeieşti. Pe de o parte mintea e făcută să poată primi «abisul»: „Sfântul Maxim Mărturisitorul zice înțelepciunii lui Dumnezeu «abis», iar minții curate «locul abisului», care ca atare poate fi numită şi ea abis. Ea se numeşte abis prin faptul că e făcută astfel (th**e**sei), ca una ce e capabilă să primească abisul, iar înțelepciunea e abis după fire”[3]. Pe de altă parte este numită de Sfântul Maxim *abis* prin partici-

[1] *Ibidem*, p. 110-111.
[2] *Ibidem*, p. 111.
[3] *Ibidem*, p. 112.

pare[1]. Tocmai de aceasta, arată Părintele Stăniloae: „Subiectul întorcându-se spre sine nu dă numai de sine, iar experiența aceasta exclude atât distanțarea de Dumnezeu, cât şi identificarea cu El”[2].

Conştiința de sine şi a Alterității divine sunt potențate de faptul că lucrarea dumnezeiască şi logositatea creației exclud distanțarea, iar Treimea de Persoane deoființă sau ființa divină subzistentă în Persoane, identificarea. În general, cunoaşterea participativă interpersonală nu este o simplă întâlnire a unor calități şi lucrări ci o sesizare şi experiere conştientă a persoanei în act, are drept conținut ireductibil persoana în dialogul iubirii.

Abisul indică mai sus Subiectul Transcendent, prezența atotțiitoare, infinită dar personală a lui Dumnezeu[3]. În rugăciune, mintea iese din lume sau părăseşte „grija cea lumească”, lucrarea în regimul multiplicității fragmentate a rațiunilor lumii. Unificând tainic în tinderea ei spre Logosul toate aceste rațiuni prin gestul de închinare către Dumnezeu, ea realizează prin participare la lucrarea Sfintei Treimi transcenderea de sine, depăşirea de sine prin adâncul inimii sau icoana chipului dumnezeiesc spre Prototip[4].

---

[1] „Ambig. liber, P. G., 91, 1112: «Abis se numeşte şi locul abisului. Deci şi mintea se numeşte abis prin participare, pentru capacitatea ei receptivă»”. *Ibidem*, p. 112.

[2] *Ibidem*, p. 112.

[3] „Acest abis ne lasă să-l experiem ca o suveranitate absolută. Iar în aceasta se arată tocmai caracterul lui de subiect şi aceasta este ceea ce-l distinge de subiectul nostru. Ajungând în intimitatea pură a noastră, experiem prezența infinită, dar personală a lui Dumnezeu”. *Ibidem*, p. 114.

[4] „Peste tot rugăciunea este aceea care face posibilă întoarcerea minții de la toate lucrurile, de la toate ideile. Dar aceasta nu este nu-

Reciproca cuprindere iconică între chip şi Prototip este întemeiată pe Iubirea lui Dumnezeu care a cuprins pe om în planul dumnezeiesc sau gândul său veşnic, şi şi-a lăsat imprimat chipul în ființa lui. Principiul iconic al reciprocei cuprinderi arată că vocația omului de a creşte la asemănarea şi unirea cu Dumnezeu se desfăşoară sinergic, până în punctul în care prin închinarea liturgică a voii face pe Dumnezeu om în sine sau Îl arată Subiect suprem al lucrărilor sale, pentru ca Dumnezeu să-l ridice la îndumnezeire, făcându-l pe om subiect al lucrărilor dumnezeieşti.

Sensul şi împlinirea omului stau în părtăşia la chipul Tatălui care este Fiul, prin care omul primeşte cunoaşterea lui Dumnezeu şi înnoirea vieții în Duhul Sfânt. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare scrie: „De ce i-ar mai fi făcut Dumnezeu pe aceştia, dacă n-ar fi voit să fie cunoscut de ei? Deci ca să nu se întâmple aceasta, Dumnezeu fiind bun îi face părtaşi de chipul Domnului nostru Iisus Hristos şi-i zideşte după chipul şi asemănarea Lui, ca printr-un astfel de har, cunoscând chipul, adică pe Cuvântul Tatălui, să poată să dobândească prin El înțelegerea Tatălui şi cunoscând pe Făcătorul să trăiască viața mulțumită şi cu adevărat fericită”[1]. Părintele Stăniloae evidențiază în comentariul său la acest cuvânt dimensiunea

---

mai un act de autocontemplare a minții,ci este un extaz al subiectului cugetător, un act prin care acesta se transcende, se întinde dincolo de sine, spre Subiectul suprem şi infinit. În rugăciune, subiectul nostru are conştiința că nu e singur, ci că se află în fața lui Dumnezeu”. *Ibidem*, p. 114.

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului,* în: *Scrieri*, partea I, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 15, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 104.

participativă a chipului[1], apofatismul dinamic, comuniant al Persoanei ce se cere cunoscută: „În setea omului de a cunoaşte la infinit e implicată voința Rațiunii personale infinite, nemonotone, de a fi cunoscută. Căci numai o persoană se prezintă ca cea a cărei cunoaştere nu poate fi terminată niciodată şi ca cea care se poate comunica cu viața ei iubitoare la infinit. Cu atât mai mult Persoana dumnezeiască, infinită prin ea însăşi în natura ei din veci”[2].

Caracterul neinstrumental, altfel spus neobiectivist în sensul unei tehnici cu caracter magic, al metodei isihaste, este dat de permanenta conştiință a dialogului iubitor dată de pomenirea numelui lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Accesul la centrul ființei şi totodată locul vederii lui Dumnezeu sau transcenderea prin icoană spre Prototip are astfel un caracter personalist-dialogic: „Dar rugăciunea mintală, căutând la început, cu numele lui Iisus, locul inimii, sau centrul pur al subiectului, ne arată că mintea, deşi e preocupată în mod precumpănitor de Dumnezeu, pe Dumnezeu Îl caută prin intimitatea subiectului propriu”[3].

În rugăciune se descoperă astfel în gradul cel mai înalt şi propriu valoarea persoanei omeneşti aflate în relație cu Subiectul Suprem: „În rugăciune, adulmecăm în preajma noastră şi în noi cu o certitudine absolută prezența Sub-

[1] „Sfântul Atanasie vede în Fiul chipul Tatălui, iar în om, pe cel făcut după chipul Tatălui, adică conform cu Cuvântul. Iar după chipul constă în a cunoaşte chipul Tatălui, sau pe Cuvântul, deci a fi în legătură cu El. (…) Numai participând la Rațiunea supremă are omul rațiune cunoscătoare, mereu însetată de sporirea cunoaşterii”. *Ibidem*, p. 104, n. 44.

[2] *Ibidem*, p. 104, n. 43.

[3] *Ibidem*, p. 15.

iectului suprem copleşitor”[1]. „Icoana din adânc” odihneşte insuflarea divină a actului creator, „omul lăuntric al inimii” este singurul suport potrivit al conştiinţei iubirii lucrătoare a Sfintei Treimi în noi.

Actul rugăciunii arată conţinutul liturgic al dialogului între Dumnezeu şi om, faptul că Dumnezeu începe acest dialog prin însăşi creaţia omului, şi-i susţine acestuia şi capacitatea de răspuns, spre a-l ridica în intimitatea dialogului iubirii supreme a Sfintei Treimi.

Afirmând o „continuitate de prezenţă” a Persoanei Cuvântului în adâncul fiinţei omeneşti, Părintele Stăniloae pune în lumină reciprocitatea întemeiată în actele iubirii divine, în iniţiativa chemării liturgice spre a participa la revărsarea de har sau lucrarea dumnezeiască. „Ţinându-ne cu deosebire de Marcu Ascetul”, spune Părintele, „am considerat în cele anterioare că inima sau intimitatea noastră are de la început pe Iisus în ea, sau într-o continuitate cu ea (se înţelege, nu de substanţă, ci de prezenţă)”[2].

Astfel, în rugăciune, Cuvântul se descoperă drept Centrul atractor şi comuniant al iubirii persoanelor omeneşti, Subiect transcendent al iconomiei divine şi al lucrării de îndumnezeire prin har a firii create: „Fără să avem la început conştiinţa că El e în inima noastră, El ne atrage gândul la El, iar prin acest gând bătând noi mereu la uşa inimii, la uşa Lui, după ce şi El prin acest gând a bătut la uşa conştiinţei noastre, ne deschide ca să intrăm la El în inimă, după ce şi noi I-am deschis să intre prin gând în conştiinţa noastră. Intrând în inimă dăm de Iisus, dar întrucât El ieşise prin gândul la El înaintea noastră, ca Tatăl

[1] *Ibidem*, p. 115.

[2] *Ibidem*, p. 116.

înaintea fiului risipitor, empiric noi nu putem constata că a fost prealabil în inimă, ci ni se pare că a intrat de abia acum, deodată cu intrarea noastră”[1].

Cuvântul cel veşnic al Tatălui şi totodată Cuvântul Întrupat, Iisus Hristos este Uşa dialogului între Dumnezeu şi creaţie, dialog care pentru ultima înseamnă părtăşia la Viaţa veşnică. A fi în dialog cu Dumnezeu înseamnă participare la Viaţă, a rămâne fără răspuns, fără cuvânt în existenţă, înseamnă întunecarea conştiinţei, îngroparea chipului Cuvântului şi „anulare” de sine, sărăcire spirituală. Făcând legătura între creaţie şi mântuire, Părintele Stăniloae arată că „intrarea lui Iisus în inimă la Botez e considerată pe de altă parte de sfinţii părinţi ca o revenire, ca o restabilire a legăturii originare a lui Dumnezeu cu sufletul, punând începutul lucrării de spălare a chipului (inimii) de păcate, de separare egoistă de Dumnezeu cel infinit, în sensul sfântului Grigorie de Nyssa”[2]. Restaurarea chipului la botez, întemeierea Bisericii ca Trup al Său înseamnă restaurarea capacităţilor firii în direcţia sinergiei şi întrepătrunderii lucrărilor dumnezeieşti şi create, a intersubiectivităţii iubirii în Duhul Sfânt.

În acest punct, Părintele Stăniloae zugrăveşte dragostea ca o energie necreată iar chipul, înzestrarea de a fi făcut subiect al dragostei dumnezeieşti. Astfel, asemănarea cu Dumnezeu nu e urmarea unei desfăşurări autonome a potenţelor firii, ci se atinge prin „metoda liturgică”: împreună-mergerea cu Dumnezeu, „dialogul iconic” împlinit în taina unirii cu Dumnezeu.

Prin aceasta se afirmă organicitatea iconic-liturgică a înţelegerii ortodoxe ce afirmă prin viziunea asupra ener-

[1] *Ibidem*, p. 116.

[2] *Ibidem*, p. 117, n.1.

giilor necreate taina iubirii şi împărtăşirii dumnezeieşti, în contrast cu concepţia catolică ce ratează înţelegerea regimului perihoretic al dialogului între Dumnezeu şi om, şi nu poate integra organic în acest dialog structurile parţiale-sistemice ale constituţiei antropologice: „Spre deosebire de catolicism, care nu admite energii necreate ale lui Dumnezeu şi care trebuie să considere şi dragostea un dar creat, ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiască şi îndumnezeitoare, prin care participăm real la viaţa Sfintei Treimi. «Iubirea vine de la Dumnezeu», zice sfântul Ioan (I, 4, 7). «Dar această iubire presupune după Sfântul Vasile o dispoziţie proprie a naturii create", sau, după cuvintele lui Vladimir Lossky, „o sămânţă sau o putere de iubire (agapitih**i** d**i**namis) în fiinţa omului, chemat să ajungă la desăvârşire prin dragoste»"[1].

Criticând lipsa de acoperire a conceptului abstract de „natură pură", Părintele Stăniloae arată constituţia iconică a omului drept capacitatea de a deveni „subiect al dragostei divine", de care se împărtăşeşte însă nu de la sine, ci în comuniune cu Dumnezeu: „Omul are capacitatea virtuală de a deveni subiect al dragostei divine şi într-o măsură oarecare şi tinde spre aceasta. În aceasta stă chipul dumnezeiesc în el. Dar dragostea însăşi în deplinătatea ei nu o poate avea de la sine, ci o primeşte de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că asemănarea nu o poate dobândi decât în comuniune cu Dumnezeu. Deşi, adică în chip se ascunde virtualitatea asemănării, virtualitatea aceasta nu poate deveni actualitate de la sine, ci numai sub flacăra lucrării sau a iubirii dumnezeieşti. Natura în stare pură nu o găsim ci, sau în stare de sub-natură, sau în

[1] *Ibidem*, p. 128.

stare de natură penetrată de har. (…) Când a ajuns natura la starea ei sănătoasă, în dragostea ei e şi harul divin"[1].

Luminarea feței în unitatea dragostei arată, după Părintele Stăniloae, slava comuniunii Treimice în chipul lui Hristos întrupat. Chipul lui Hristos şi harul Duhului Sfânt pun în lumină conştiința iconică, filială a omului față de Tatăl, Iubirea Tatălui față de Fiul şi Duhul extinsă în creație: „Fața omului se descoperă în comuniune în adevărul ei prin faptul că se luminează, arătând că e chipul comuniunii Persoanelor treimice. Icoana e luminoasă pentru că înfățişează fața lui Hristos în comuniunea treimică, fața sfinților în comuniune cu Dumnezeu, întreolaltă şi plin de atenție binevoitoare față de noi"[2].

Comentându-l pe Paul Evdokimov, care afirmă legat de facerea omului după chipul lui Dumnezeu „structura iconică" a ființei umane, Părintele Stăniloae vede caracterul iconic al feței în capacitatea ei de a reda concentrat Întregul-Persoana şi a se face mediu al slavei dumnezeieşti. „După Chipul" arată capacitatea de comunicare a omului cu Dumnezeu. Este afirmată dubla cuprindere implicată de icoană: Dumnezeu însuşi are, în Sine, virtualitatea feței omeneşti, iar omul este chipul spiritualității Sale conştiente, având o alcătuire iconică ce-l arată capabil de comunicare cu spiritualitatea dumnezeiască. Centralitatea sufletului în om reflectă iconic centralitatea lui Dumnezeu în suflet, fapt descoperit şi împlinit desăvârşit în Ipostasul Fiului întrupat[3].

---

[1] *Ibidem*, p. 128.

[2] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 125.

[3] Dar faptul că Fiul lui Dumnezeu ia față omenească şi o poate eterniza pe aceasta prin înviere, făcând-o un mediu de comunicare a

Chip şi *asemănare* sunt imprimarea chipului lui Dumnezeu în fire şi după har şi participare. Ca un aspect demn de subliniat, este că adesea Părintele Stăniloae prezintă alcătuirea fiinţei umane din perspectiva omega a creaţiei îndumnezeite, din perspectiva întregului Om în a cărui definire sunt cuprinse chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, din orizontul desăvârşirii în unire cu Dumnezeu. Apoi din perspectiva intersubiectivităţii, a dialogului între întreguri în lumina Supraîntregului Dumnezeiesc. În acest context sunt echilibrate şi organic corelate lucrarea lăuntrică şi cea exterioară care o redă şi o prelungeşte iconic.

Ierarhizările între diversele componente şi planuri ale fiinţei umane şi ale creaţiei ţin de transpunerea iconică a ierarhiei prototipice, a scării cu două trepte: Dumnezeu şi creaţia, a unei reciprocităţi „asimetrice" (părintele Florovski a introdus termenul de *hristologie asimetrică*) prin simplul fapt că Dumnezeu a creat lumea din nimic şi îi susţine răspunsul. În fapt, asimetria indică însăşi alteritatea şi dependenţa ontologică, comunicarea între chip şi

slavei dumnezeieşti, sau faptul că dumnezeirea Lui poate transpare prin faţa omenească, arată că Dumnezeu însuşi are în Sine, virtualitatea feţei omeneşti, în care e concentrată întreaga spiritualitate a firii omeneşti; sau că Dumnezeu a făcut pe om după chipul spiritualităţii Sale, capabil de comunicare cu spiritualitatea dumnezeiască. «Dacă conştiinţa dogmatică afirmă adevărul icoanei în funcţie de întrupare (care se împlineşte în înviere, n.n.), ea e condiţionată prin creaţiunea omului *după chipul lui Dumnezeu*, prin structura iconică a fiinţei umane. Fiul lui Dumnezeu nu se întrupează într-un element străin, eterogen, ci regăseşte propriul său chip», sau chipul al cărui arhetip este el însuşi. Animalul nu poate fi făcut tema icoanei, pentru că prin el nu poate transpare spiritualitatea conştientă a persoanei în comunicare cu spiritualitatea infinită a lui Dumnezeu cel personal. În Hristos, chipul uman şi arhetipul dumnezeiesc se unesc într-un unic ipostas". *Ibidem*, p. 119.

prototip, circumscrierea iconică, întemeietoare şi susținătoare a chipului de către Prototip.

„Prin aceasta fața omenească îşi câştigă toată lumina, toată adâncimea şi adună în ea toate sensurile creației în mod drept şi armonios. După fire rămâne întreg om, după har şi participare, după ce s-a răstignit omul vechi şi se recâştigă asemănarea, se face întreg dumnezeu în suflet şi în trup, având harul necreat şi strălucirea de cristal a slavei cereşti, a luminii feței Dumnezeu – omului Iisus Hristos, care-l uneşte cu slava Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. Pentru aceasta, sfintele icoane ne înfățişează pe sfinți asemănători după har şi participare cu Acela care, fiind întreg Dumnezeu, îi umple întregi de El însuşi şi nu lasă în ei nimic gol de prezența Lui. Prin firea îndumnezeită a omului, în care se recapitulează toate, însuşi Dumnezeu se face totul în toate. (…) Pentru Ortodoxie, omul şi creația pe care le-a făcut Dumnezeu sunt existențe teologice, una fiind în alta şi toate şi fiecare participând în măsura proprie la energiile necreate ale lui Dumnezeu. Toate au fost create în Hristos şi participă la centrul lumii care este Hristos”[1].

Părintele Stăniloae pune în lumină participarea omului la Hristos prin insuflarea Sfântului Duh, ca o imprimare şi comunicare de viață spirituală. Dacă în planul Treimic, Duhul Sfânt este odihna iubirii Tatălui în Fiul, Suflarea perihorezei iubirii, în cel iconomic, este odihna iubirii Tatălui în chipul Fiului, omul. Lucrarea Sa în creație face din imprimarea chipului lui Dumnezeu şi a rațiunilor dumnezeieşti legătura perihoretică, nedespărțită şi neamestecată între lucrarea dumnezeiască şi ființa creată, legătură care dă identitatea şi menirea indestructibilă a fie-

[1] *Ibidem*, p. 123.

cărei făpturi. În acest sens, omul chiar după cădere se deosebeşte net de animal prin chipul său, prin aceea că insuflarea Duhului e comunicarea vocației de transcendere a vieții biologice spre împărtăşirea dumnezeiască: „Chipul firii dumnezeieşti e socotit că se întipăreşte în om prin suflarea Duhului Sfânt. Totuşi suflarea Duhului Sfânt nu e una cu sufletul. Căci sufletul e schimbător. Deci în cazul că sufletul cel schimbător (de la bine la rău) ar fi una cu Duhul Sfânt, ar însemna că Duhul Sfânt însuşi este schimbător. Duhul Sfânt întipăreşte în suflet chipul, fără să rămână El însuşi sufletul omului. Omul păstrează chipul într-un anumit fel degradat chiar după cădere, pentru a nu se rupe total de o anumită legătură cu Duhul Dumnezeiesc. Duhul e viața dumnezeiască în sens de viață spirituală. Omul are în sine şi păstrează chiar şi după cădere o anumită viață spirituală. El nu devine cu totul animal. El are o sete de-a cunoaşte, de-a depăşi viața biologică”[1].

Prin insuflarea divină, chipul lui Dumnezeu în om este o taină teandrică, în a cărui alcătuire se întrepătrund sufletul rațional şi liber şi harul necreat. Încă de la creație, chipul omului apare ca sămânță a unirii creației cu Dumnezeu în Hristos, harul Duhului Sfânt fiind dăruit ca temelie a ființei omeneşti spre actualizarea acestei uniri dumnezeieşti. În aceasta indică Părintele Stăniloae locul şi rolul unic al omului în creație: „Ca să poată primi harul Duhului Sfânt, omul trebuie să aibă chiar prin creație ceva deosebit de animal. Acesta e sufletul rațional şi li-

[1] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, *Partea întâia, Închinarea şi slujirea în duh şi adevăr,* trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 38, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1991, p. 21, n. 10.

ber. Dar actualizarea dreaptă a raționalității și libertății nu o poate împlini omul decât prin Duhul. «Puterea negrăită» cu care a fost însuflețit se cere după harul Duhului. Ele se dau deodată: sufletul creat și harul necreat. Amândouă sunt chipul lui Dumnezeu în om. Omul unește în sine creatul cu necreatul. El este teandric. Chipul se slăbește prin păcat, dar nu se pierde cu totul, pentru că omul rămâne într-o oarecare legătură cu Dumnezeu și faptele lui nedrepte sunt însoțite mereu de un regret, adică de o judecată dreaptă și de o libertate cu totul nerobită”[1].

Dată fiind această constituție teandrică, arată Părintele Stăniloae, „însuşirile proprii, ale firii noastre, sunt cele ce ni se dau de Dumnezeu din cele proprii Lui şi pe care le avem numai în comuniune cu El”[2].

În acest sens, Părintele Stăniloae arată că chipul apofatic al lui Dumnezeu, numit și „chip fără chip”, sau chip ce transcende orice chip creat, nu este cugetat de Părinți în mod impersonal, abstract, ci e surprins în intenția și iradierea bunătății și frumuseții divine negrăite: „Prezența lui Dumnezeu pe care o intuiesc văzătorii nu e un haos, ci o nesfârșită dragoste îndreptată spre ei. Aceasta e «chipul» Lui. Ei simt în Dumnezeu o intenție. Nu e un haos mișcat sau încremenit într-o orbire și lipsă de orice intenție conștientă. Ei intuiesc în Dumnezeu o frumusețe mai presus de orice frumusețe. E frumusețea iubirii și a

[1] *Ibidem*, p. 21, n. 12. Sau: „Harul este pâinea cea vie care hrănește sufletul, cum hrănește pâinea materială trupul. Harul ca legătură cu Dumnezeu ține sufletul omului viu”. *Ibidem*, p. 23, n. 16.

[2] Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare după acrostih*, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. din gr., introd. și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 90, n. 136.

bunătății intenționate. Intenția aceasta intuită a lui Dumnezeu, e «fața» Lui”[1].

Actualizarea capacității iconice, de chip al Fiului, spre unirea cu Dumnezeu în Treime, implică o participare conştientă şi liberă din partea omului la taina propriului chip. Împărtăşirea dumnezeiască presupune reciprocitate, răspunsul liturghisitor al omului la actul iubirii divine, spre „asimilarea” sau dăruirea reciprocă, sinergică, între om şi Dumnezeu cu păstrarea neştirbită a identităților. Acest răspuns liturghisitor cere din partea omului participarea întregii ființe, suflet şi trup, şi arată omul întreg ca icoană a chipului dumnezeiesc. Chipul se împlineşte în asemănare prin „liturghia” creşterii duhovniceşti în Trupul lui Hristos. Tinderea stăruitoare spre Dumnezeu şi sârguința spre imprimarea chipului de trăsăturile virtuților şi darurilor divine se împlinesc în odihna împărtăşirii omului de lucrarea divină şi odihna bucuriei lui Dumnezeu de desăvârşirea în iubire a icoanei Sale create[2].

Cum se împacă considerarea omului întreg ca şi chip al lui Dumnezeu cu numirea sufletului, deci a unei părți din întregul ființei umane, drept chip al lui Dumnezeu? Este o problemă ce apare în mod constant în atenția Părinților, în care putem descifra o cheie ermineutică a înțelegerii patristice, mereu reluată şi adâncită în scrierile Părintelui Stăniloae.

---

[1] Calist Catafygiotul, *op. cit.*, p. 435, n. 832.

[2] Cuviosul Nichita Stithatul spune în acest sens: „Cel ce tinde spre Dumnezeu stăruitor şi cu sârguință plină de râvnă se face pecete a chipului Aceluia, prin virtuțile sufletului şi ale trupului. Căci el se odihneşte în Dumnezeu şi Dumnezeu în el prin răsfrângere. Astfel el este şi arată ca un chip al fericirii dumnezeieşti întru bogăția darurilor Duhului şi e dumnezeu prin lucrare, iar Dumnezeu este împlinitorul desăvârşirii lui”. Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 303.

În legătură cu aceasta, Cuviosul Nichita Stithatul scrie: „Nu e îngăduit cuiva să spună, stăpânit de neştiinţă, că omul este după chipul lui Dumnezeu în temeiul alcătuirii sale trupeşti, ci în temeiul firii înţelegătoare a minţii, care nu e hotărnicită de trupul care trage în jos. Căci precum firea dumnezeiască, fiind în afară de toată zidirea şi grosimea, nu e hotărnicită, ci e fără hotar, netrupească, mai presus de toată fiinţa şi cuvântul, fără calitate, de neatins, fără cantitate, nevăzută, nemuritoare, necuprinsă, neputând fi cuprinsă nicidecum de noi, aşa şi firea înţelegătoare dată nouă de El, fiind nehotărnicită şi în afară de toată grosimea, este netrupească, nevăzută, neatinsă, necuprinsă şi e chip al slavei nemuritoare şi veşnice a Lui”[1].

Părintele Stăniloae arată că temeiul chipului este văzut de Părinţi în apofatismul persoanei în care subzistă fiinţa, dincolo de manifestările ei în lucrări, însă nedespărţit de acestea. În acest sens, temeiul alcătuirii iconice a omului este situat în partea conducătoare, sufletul, centrul apofatic al manifestării ca subiect, care conţine virtual şi trupul în care îşi manifestă lucrările şi căruia îi împărtăşeşte participarea sa la harul insuflat. Faptul că temeiul chipului e în suflet şi temeiul sufletului e în Dumnezeu arată orientarea iconică întemeietoare a fiinţei umane integrale. Structura ierarhică indică aşa cum am arătat mai sus dinamismul fiinţei umane ca „inel de legătură” între creaţie şi Dumnezeu. Sufletul e temeiul chipului tocmai prin faptul că în el se concentrează taina persoanei umane şi intersubiectivităţii, manifestată şi în trup: tinderea spre împărtăşirea dumnezeiască”[2]. Astfel, scrie Părintele

[1] *Ibidem*, pp. 303-304.

[2] „Omul este, în spiritul lui sau în sinea lui, cu neputinţă de definit şi cu neputinţă de cuprins. Dar indefinitul lui are în acelaşi timp

Stăniloae, „omul e chip al lui Dumnezeu şi prin faptul că nu există ca o unică persoană, ci totdeauna legat în mod nedespărţit de celelalte. Numai în condiţia aceasta îşi descoperă indefinitul său mereu deschis ca un indefinit al iubirii, ca un indefinit al vieţii şi al mişcării”[1].

Pe de altă parte, în înţelegerea Cuviosului Nichita, după asemănarea lui Dumnezeu care („fiind Minte şi mai presus de făpturile zidite de El întru înţelepciune şi născând fără curgere pe Cuvântul spre dăinuirea lor şi trimiţând, cum s-a scris, pe Duhul Sfânt spre puterea lor”) este prin iconomia Cuvântului şi a Duhului atât înlăuntrul cât şi în afara tuturor, „sufletul mintal, netrupesc şi nemuritor, şi având prin fire mintea care naşte raţiunea din fiinţa sa, iar prin acestea susţinându-se toată puterea trupului, este şi în afară şi în lăuntrul celor materiale şi văzute”[2]. Această circumscriere a trupului şi prin el a lumii create prin sufletul care la rândul său e circumscris de harul lui Dumnezeu, arată temeiul susţinător al fiinţei umane în suflet şi al sufletului în Dumnezeu.

Această înţelegere îi permite Părintelui Stăniloae să afirme, în acord cu întreaga Tradiţie biblic-patristică „porunca” îndumnezeirii implicată în taina chipului: „Chipul tinde spre asemănarea cu Dumnezeu sau spre îndumnezeire. Unirea aceasta maximă cu Dumnezeu, imprimarea omului de plinătatea lui Dumnezeu, fără contopirea cu El, este îndumnezeirea omului. În vederea ei e dat chipul lui Dumnezeu în om, ca aspiraţie a acestuia spre modelul său absolut. Şi în ea îşi află chipul împlinirea sa, ca asemă-

sentimentul unei limitări în putere. El nu e infinit, ci e însetat de infinit şi în legătură cu infinitul dumnezeiesc”. *Ibidem*, p. 304, n. 489.

[1] *Ibidem*, p. 304, n. 490.

[2] *Ibidem*, p. 305

nare maximală cu Dumnezeu. În chip e implicată ca o poruncă dumnezeiască tensiunea omului spre îndumnezeire. «Omul este o creatură care a primit porunca să devină dumnezeu», spune Sfântul Grigorie de Nazianz, împreună cu Sfântul Vasile cel Mare. «Chipul implică destinația omului spre îndumnezeire», setea de infinitate, ca relație bilaterală”[1].

Părintele Stăniloae arată dubla semnificație cu care este investită de Tradiția patristică asemănarea dumnezeiască: pe de o parte indică starea finală de îndumnezeire, pe care Sfântul Grigorie Palama o distinge de asemănare, adică unirea fără de contopire prin care plinătatea lui Dumnezeu se imprimă în icoana Sa, pe de alta, întreg parcursul de creştere sinergică a chipului la măsura asemănării. Astfel, „asemănarea însă e nu numai starea finală de îndumnezeire, ci întreg drumul de dezvoltare a chipului, prin voința omului stimulată şi ajutată de harul lui Dumnezeu. De aceea Părinții, de la cei dintâi şi până la Sfântul Grigorie Palama, au accentuat faptul că «chipul» se dezvoltă în «asemănare» îndeosebi prin virtuți, care sunt în special opera voinței, ajutată de har”[2]. Dinamismul, viața chipului, este asemănarea ca punere în lucrare sau actualizare a potențelor de comuniune înscrise în chip. Căderea a adus slăbirea chipului, însă nu pierderea lui, tocmai pentru că ființa umană are ca temei susținător harul lui Dumnezeu. A introdus în schimb o miş-

[1] Preot Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 272.

[2] *Ibidem*, p. 272. În acest sens, urmează Părintele Stăniloae: „Sfântul Ioan Damaschin spune: „După chipul” înseamnă aşadar mintea şi libertatea, iar „după asemănarea” – asemănarea în virtute pe cât e cu putință”.

care secundă, contrară chipului, contrară tinderii spre îndumnezeire înscrise în chip. Această mişcare împotriva firii sau în direcția anulării potențelor de comuniune se adaugă chipului, care deşi acoperit, lipsit de luminările harului îndumnezeitor se mai străvede şi după cădere în tinderea spre a participa la însuşirile divine[3].

[3] „Prin această deosebire între chip şi asemănare înțelegem declarația unor Sfinți Părinți că chipul s-a păstrat în om, deşi n-a păşit pe calea asemănării. Căci deşi omul după cădere a mai păstrat o anumită aspirație spre bine şi o anumită capacitate de a-l face, ca şi o aspirație după adevăr şi o cunoaştere a unei frânturi din el, totuşi Părinții nu spun că omul s-a menținut prin aceasta în mişcarea asemănării. Ba într-o anumită privință chiar chipul s-a slăbit, neactivându-se deplin în lucrarea de asemănare. Un chip deplin este un chip ce se actualizează în mişcarea de asemănare. Un chip ce nu se activează e oarecum un chip slăbit, dar niciodată deplin pierdut. De aceea se spune că Hristos a restabilit chipul, sau a aflat chipul pierdut. Dar nu se spune că l-a creat din nou". *Ibidem*, pp. 272-273.

Antropologia privită în „*triunghiul liturgic*” al relațiilor dintre Dumnezeu, om şi natură

Afirmând „progresul spiritului uman şi al lumii prin creşterea lor întreolaltă”[1], Părintele Stăniloae focalizează viziunea antropologică în triunghiul relațiilor dintre Dumnezeu, om şi natură, după asemănarea viziunii Sfântului Maxim Mărturisitorul. Privind dinspre întreg spre părți, dinspre chipul integral al omului, chip care cuprinde in sine toate rațiunile creației, asemănările morfologice sau funcționale trupeşti între om şi făpturile create nu provin din desfăşurarea unei evoluții naturale, cum consideră concepțiile antropologice strict naturaliste. În viziunea sfinților părinți, lumea a fost creată pentru om, fiind centrată şi cuprinsă în taina omului, care la rândul ei este circumscrisă de taina dumnezeiască. Pe de o parte, „contingența raționalității naturii”, arată Părintele Stăniloae, „serveşte realizării omului, sau umanizării lui, dat fiind că umanizarea e legată de comuniunea tot mai adâncă între oameni. Contingența naturii e antropocen-

[1] *Ibidem*, p. 249

trică”[1]. Pe de alta, „În om se produce o transcendere a naturii, care nu se datorește numai lui şi cu atât mai puțin numai naturii”[2]. Temeiul acestei transcenderi nu constă într-o o simplă desfășurare evolutivă a potențelor firii, ci în imprimarea dinamică şi dinamizantă a comuniunii Iubirii Sfintei Treimi[3].

Faptul că omul este după chipul lui Dumnezeu cuprinde prin urmare şi faptul că așa cum Dumnezeu e transcendent creației şi are în sine toate rațiunile ei, așa şi omul este o supra-creație ce cuprinde în sine toate rațiunile ei. Transcenderea naturii are astfel temeiul tocmai în chipul transcendent al lui Dumnezeu imprimat în om. Iar înrudirile şi asemănările sunt date tocmai de rațiunile Logosului unificator şi modul actualizării lor.

De fapt, privind din perspectiva realității integrale a persoanei, omul nu este un animal „evoluat”, ci are menirea de a umaniza creația prin părtășia la slava chipului dumnezeiesc, de a o face transparentă la slava divină. Creația are temeiul şi împlinirea în icoana omului îndumnezeit.

Dând omului chip şi susținându-i mişcarea, Dumnezeu este centrul transcendent al horei liturgice a creației în

[1] *Ibidem*, p. 249.

[2] *Ibidem*, p. 249.

[3] „Formele şi treptele umanizării înseşi, pe care oamenii le doresc şi le depăşesc realizând sub impulsul lor alte chipuri ale lumii, îşi au originea în comuniunea unei iubiri interpersonale supreme şi înaintează spre o comuniune perfectă din puterea ei şi după asemănarea ei. Astfel raționalitatea naturii îşi găseşte împlinirea ei supremă în realizarea sensului ultim al existenței umane, care constă în unirea acesteia cu Dumnezeu, sensul sau rațiunea supremă, mai presus de orice rațiune, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Răspunsuri către Talasie*, 24)”. *Ibidem*, p. 249.

tinderea ei spre părtăşia la firea dumnezeiască, centrul care atrage spre împlinire omul şi lumea în Cuvântul. Căderea introduce în om o mişcare contrară logosului firii. Schimbarea orientării iconice spre Dumnezeu aduce descentrarea omului şi atracţia spre lume: „Egoismul reprezintă o rupere de Dumnezeu, ca centru deosebit de mine, al existenţei mele; şi întrucât omul nu poate exista prin sine însuşi oricât şi-ar da această iluzie, reprezintă o gravitaţie spre lume”[1].

Spre a zugrăvi pecetea actului creator dumnezeiesc, imprimarea sau incorporarea raţiunilor dumnezeieşti în formele de creaţie, Părintele Stăniloae foloseşte termenul de „plasticizare”, înfăţişând „plasticizarea chipurilor raţiunilor divine ca creare a lumii sau ca aducere la existenţă a lor”[2].

Părintele Stăniloae indică originea creaţiei în actul creator divin al subiectului suprem, prin care identitatea făpturii zidite îşi are realitatea în dependenţă de subiectul creator suprem, purtând marca şi tensiunea ontologică a creării lumii din nimic[3]. În fapt, când spune „marca acestui nimic”, se cuvine să înţelegem „marca acestui *din nimic*”, fiindcă nu este vorba despre un anume „nimic”, căci nimicul nu este ceva anume, ci despre faptul că Dumnezeu a creat lumea „din nimic”, şi astfel marca

[1] Idem, *Ascetica şi Mistica Ortodoxă*, vol. I, p. 73.

[2] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 253.

[3] „Potrivit credinţei noastre, plasticizarea ca lume reală a raţionalităţii lumii gândite se datoreşte unui act al creaţiei din partea unui subiect suprem. Acest act echivalează cu crearea lumii din nimic. De aceea, această plasticizare păstrează mereu în ea marca acestui nimic şi a dependenţei ei de subiectul creator suprem”. *Ibidem*, p. 253.

acestui „*din nimic*” ne trimite imediat la eternitatea iubirii şi bunătăţii dumnezeieşti.

Este important că această pecete a actului creator şi susţinător divin sau „plasticizarea chipurilor raţiunilor divine” nu e privită în mod desprins de lucrarea personală a lui Dumnezeu, ci indică o transcendenţă prezentă în creaţie prin lucrările Treimii dumnezeieşti. Modul fiinţării create din nimic exclude o autonomizare sau separaţie dualistă a creaţiei de Dumnezeu. El presupune întemeierea continuă pe lucrările dumnezeieşti, întrepătrunderea între acestea şi răspunsul de creştere de creaţie al formelor aduse la fiinţă şi susţinute prin voinţa dumnezeiască: „orice creatură, deci şi natura umană, e o realitate dinamică, care atunci când se mişcă conform cu ea însăşi, se mişcă spre ţinta ei, spre împlinirea ei în Dumnezeu. dar mişcarea aceasta nu trebuie cugetată ca declanşarea unui resort imprimat în creatură, declanşare care începe din momentul în care creatura este adusă la existenţă. Creatura are în sine imprimată trebuinţa şi capacitatea de mişcare spre Dumnezeu şi spre împlinirea ei, dar trecerea acestei trebuinţe şi capacităţi de mişcare în mişcarea reală şi menţinerea ei în mişcare continuă şi conformă cu ea însăşi nu se face fără lucrarea continuă a lui Dumnezeu”[1].

Desfăşurarea acestui răspuns are astfel un caracter dialogal, participativ în sens larg. Pe de altă parte, indicând pecetea de neşters a Subiectului suprem prin actul creator, se evită şi riscul alunecării într-o considerare impersonalistă, de nuanţă emantist-panteistă a energiilor dumnezeieşti.

Prin plasticizare, formele de creaţie sunt aduse la existenţă nu ca entităţi ipostatice complet autonome sau

[1] Idem, *Natură şi har în teologia bizantină*, p. 395.

sieşi suficiente, ci într-o incompletitudine a firii ce cheamă plinirea prin Persoană, prin harul dumnezeiesc. Orientate spre acestă plinire, ele apar din fire deschise spre participare, marcate de o dublă raționalitate: cea proprie creată fiind nedespărțită de rațiunea ei dumnezeiască, ființând în mod inseparabil de pecetea iconică a actului divin. Aceasta în mod perihoretic, fără a se amesteca sau schimba rațiunile. Astfel, arată Părintele Stăniloae: „rațiunile lucrurilor primesc şi ele existență reală, deosebită de gândirea lor de către Dumnezeu, când lucrurile create sunt create ca plasticizări ale rațiunilor lor”[1].

Părintele Stăniloae face totodată o distincție între lucrarea dumnezeiască de creare a sufletului şi cea a lucrurilor materiale prin plasticizarea rațiunilor lor din Dumnezeu. Această distincție vrea să indice constituția iconică şi liturgică specială, unică, a omului în lumea creată, iar în cadrul acestei alcătuiri antropologice o importanță şi un rol aparte sunt acordate sufletului.

Diferența de potențial între suflet şi trup dă firii umane pe de o parte impulsul ascensional, tinderea spre autodepăşire, spre transcenderea de sine în relația cu Dumnezeu a sufletului deschis spre comuniune, şi în acelaşi timp capacitatea de asumare şi liturghisire prin trup a condiției euharistice a lumii. Trupul este străbătut şi organizat de suflet ca un „chip” al său prin care stăpâneşte natura şi lucrează în ea imprimându-i năzuința sa spre transcendere şi transfigurare, şi îi actualizează menirea ei de dar în câmpul relațiilor interpersonale. Pe de o parte, prin contemplarea rațiunilor sale şi liturghisirea sa ca dar natura e o scară spre Logosul divin, pe de alta un mediu de manifestare al relațiilor interpersonale, capabil de a fi făcut or-

[1] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 254.

gan al comuniunii, părtaş şi transparent prin har slavei Sfintei Treimi.

Astfel, arată Părintele Stăniloae, „spiritul uman întrupat poate elibera prin întărirea lui, care echivalează cu deplina lui eliberare de robia pasiunilor care-l automatizează, şi natura, de repetiția ei automată. Spiritul omenesc întrupat e o oglindă care, prin simțirea şi gândirea mijlocite de trup, adună în el, în mod conştient, rațiunile şi imaginile lucrurilor, făcând din toată lumea un chip unitar al conştiinței sale, pe baza căruia intervine într-un anumit fel în lucruri, în forțele naturii, combinându-le şi dirijându-le după cum voieşte, într-o transcendere bună, când se mişcă conform năzuinței şi rațiunii lui adevărate. Contingența lumii şi inserarea spiritului în ea, cu capacitatea lui de a actualiza această contingență, n-ar avea nici un sens dacă nu s-ar urmări prin aceasta o transfigurare a trupului şi a lumii. Omul pune pe lume pecetea nivelului său spiritual de pe fiecare treaptă a urcuşului său”[1].

Părintele Stăniloe indică taina chipului lui Dumnezeu care circumscrie iconic şi dă unitatea persoanei umane prin evitarea dualismului subiect-obiect aplicat strict la relația dintre suflet şi trup, a unei reduceri a trupului la materie şi a unei separări radicale a sufletului de trup. De fapt, trupul are mai mult decât o simplă valoare instrumentală, de manifestare a lucrării sufletului, în ansamblul persoanei, el are în primul rând o valoare comunională din care urmează şi cea instrumentală. Sensul ascensional, deschis transcenderii şi transfigurării, al acestei plasticizări cuprinse în alcătuirea unitară „asimetrică” a omului, explică, după Părintele Stăniloae, „multe alte taine: naşterea lui Iisus Hristos fără stricarea fecioriei,

[1] *Ibidem*., p. 254.

pnevmatizarea trupului înviat, o anumită implicare a trupului nostru în sufletul nostru înainte de moarte şi înainte de înviere. Căci plasticizarea se poate subția şi se poate îngroşa, în funcție de voința spiritului care dă rațiunilor sale forma plasticizată[1].

Este interesant că dată fiind condiția sa euharistică, ca o cruce de întâlnire a lumii cu omul şi cu Dumnezeu, trupul trimite spre însăşi taina alterității ființei create în raport cu cea dumnezeiască şi orientarea ei spre comuniunea cu Dumnezeu.

Legătura fundamentală între creație şi mântuire e indicată de Părintele Stăniloae în Persoana Fiului, ce descoperă prin Întrupare identitatea Rațiunii şi Iubirii absolute, şi prin aceasta rațiunea creării lumii drept unirea dragostei după asemănarea şi ca extindere a Iubirii Sfintei Treimi. „Sfântul Maxim Mărturisitorul prezintă pe Fiul lui Dumnezeu neîntrupat ca Rațiunea după ale Cărei rațiuni au fost create toate, iar întrupat, ca Cel care restabileşte armonia tuturor cu Dumnezeu şi între ele. Aceasta pentru că Rațiunea adevărată este una cu Iubirea; şi un Dumnezeu monopersonal n-ar avea Iubirea ca Putere a creării lumii şi un scop al acestei creări. Lumea e făcută de Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, ca să-L primească pe El însuşi în ea. Căci toată iubirea, în toate treptele prin care are să treacă omul, porneşte din El, ca în El să iubească toți pe Tatăl, deci să se iubească şi între ei”[2].

---

[1] *Ibidem*., p. 253.

[2] Idem, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea*, EIBMBOR., Bucureşti, 2005, p. 17. Părintele Stăniloae arată că „nimeni, până la întruparea Fiului lui Dumnezeu, n-a fost în stare să dea atâta însemnătate lumii, şi în special omului. Revelațiunea deplină a lui Dumnezeu în întrupare este în acelaşi timp descoperirea deplină a

Părintele Stăniloae vede scopul creării lumii în extinderea iubirii Părinteşti la oamenii creaţi după chipul Fiului, extindere care respectă alteritatea ontologică şi taina mai presus de lege a persoanei, şi nu se reduce la desfăşurarea unei legi. Această extindere transfigurativă arată lumea materială ca un mijloc de unire şi de manifestare a iubirii interpersonale atrase şi însufleţite de comuniunea Iubirii Treimice.

„Dumnezeu, creând prin Cuvântul şi Fiul Său Unul-Născut toate (In. 1, 3), a creat pe oameni ca chipuri ale Fiului Său, pentru a-şi extinde iubirea părintească şi la alţi fii, dar nu de o fiinţă cu Sine şi deci nu printr-o lege intrinsecă, fiindcă aceasta ar relativiza pe Unul-Născut şi L-ar supune pe Dumnezeu unei legi, care nu ar mai menţine o deosebire între Dumnezeu şi lume. Dar voind să dea fiinţă tuturor formelor de existenţă a creat şi o ordine materială şi pe oamenii compuşi din spirit şi trup, deci a creat şi materia şi lumea materială ca un mijloc de unire şi de manifestare a iubirii lor, dar dependenţi în mod accentuat de voinţa prin care vor să-şi manifeste iubirea, dar şi tăria spirituală. Căzând oamenii din relaţia iubitoare cu Tatăl şi cu Fiul, prin nemanifestarea tăriei voinţei lor faţă de materie, Fiul, cu bunăvoinţa Tatălui Care a creat pe om după chipul Lui, S-a făcut şi El om, compus din suflet şi materie, dar rămânând şi Dumnezeu, ca să facă nepieritoare unirea umanului, compus din suflet şi materie, cu dumnezeirea”[1].

Eternizând unirea umanului, compus din suflet şi materie, cu dumnezeirea, Întruparea se face piatra din capul

celei mai uluitoare valori a omului”. Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 67.

[1] Idem, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea*, p. 61.

unghiului a acestei transfigurări a lumii prin părtăşia şi alipirea la Persoana lui Iisus Hristos, al Cărui Trup dumnezeiesc şi îndumnezeitor s-a făcut în creaţie focarul iradiant al extinderii slavei divine şi centrul atractor şi unificator al libertăţilor omeneşti dăruite prin dragoste Iubirii.

Urmându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae arată că în chipul omului nu este implicat numai aspectul recapitulativ sau rezumativ al creaţiei, ci şi capacitatea de cuprindere în sine a lumii, calitatea de macrocosmos, fapt descoperit şi manifestat deplin la Întrupare. Mai mult, firea omenească asumată de Hristos cuprinde mai mult chiar decât întreaga lume, însăşi plinătatea dumnezeirii.

Persoana Fiului întrupat este Ţinta în care odihneşte în mod inepuizabil dorul omului după absolut: „Unii Părinţi ai Bisericii au spus că omul este un microcosmos, o lume care rezumă în sine pe cea mare. Sfântul Maxim Mărturisitorul a remarcat, însă că mai drept ar fi ca omul să fie considerat macrocosmos, el fiind menit să cuprindă în el toată lumea, fiind în stare să o cuprindă fără să se piardă, ca unul care e deosebit de ea, realizând o unitate mai mare decât lumea exterioară lui. Omul este făcut pentru eternitate. El aspiră ca un înăbuşit după infinitate, după absolut. Noi vrem să iubim şi să fim iubiţi tot mai mult tinzând spre iubirea absolută, fără de sfârşit. Iar aceasta nu o putem afla decât în relaţia cu o Persoană infinită şi absolută”[1]. Ca icoană creată după Chipul lui Dumnezeu care transcende orice noţiune de întreg, omul este o unitate personală paradoxal peste întregul lumii din care face

[1] Idem, *Iisus Hristos, Lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, p.138.

parte, setea sa după eternitate fiind întreținută de chipul indestructibil al iubirii divine.

Părintele Stăniloae indică făptura creată ca purtătoare a pecetei de taină a actului creator. Dumnezeu, omul şi lumea sunt taine. Taina lui Dumnezeu se imprimă omului şi lumii, creația este deschisă spre creşterea în taină, spre participare şi împărtăşirea dumnezeiască: „Prezența iubitoare, activă a lui Dumnezeu în toate împrejurările şi relațiile vieții omului Îl arată nu numai pe Dumnezeu ca mister, ca pe o taină vie, dar şi pe om şi lumea ca pe nişte taine. Această prezență activă a lui Dumnezeu în om şi în lume pune în lumină valoarea negrăită şi profunzimea insondabilă a omului şi a universului şi descoperă mai mult valoarea şi adâncimea lor. Omul trebuie să se realizeze pe sine în relație cu Dumnezeu în măsura în care devine mereu mai asemenea lui Dumnezeu şi mai adânc, mai tainic în Dumnezeu”[1]. Creşterea în asemănarea cu Dumnezeu cere o continuă adâncire în unirea sau împărtăşirea dumnezeiască. Legătura interioară între asemănare şi unire o arată pe prima actualizată nu după modul imitării exterioare, nici după cel al identificării interioare, ci după modul euharistic al împărtăşirii integrale.

„Întruparea lui Hristos”, arată Părintele Stăniloae după Sfântul Maxim, „a fost deschiderea unei căi noi (*καινοτομια*) pentru întreaga creație, a căii de îndumnezeire a ei, a căii de ridicare a ei la nivelul de subiect şi de mediu al energiilor necreate divine”[2].

Îndumnezeirea omului prin harul divin este astfel însoțită de transfigurarea universului. Această relație

[1] Costa M. de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p. 37.

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 293.

asumativă şi transfigurativă pune totodată în lumină responsabilitatea omului faţă de natură: „Creştinismul trebuie să accentueze îndeosebi astăzi valoarea şi taina omului şi a lumii, pentru a-i salva pe oameni de la o gravă decadenţă morală şi de la un egoism înfricoşător în relaţiile interumane, şi a salva astfel lumea de la o catastrofă totală”[1].

Părintele Stăniloae arată menirea şi valoarea întregului cosmos ca mediu liturgic al transfigurării prin iubire: „Aceasta e destinaţia întregului cosmos: ca omul să vadă şi să se unească prin el cu Dumnezeu în modul cel mai intens. (…) Dumnezeu n-a făcut lumea ca s-o ţină despărţită sau să o topească în sine, ci ca s-o transfigureze”[2].

În „*Tratat despre Întruparea Cuvântului*”, Sfântul Atanasie cel Mare arată că omul a primit la creaţie harul cunoaşterii directe şi personale a lui Dumnezeu ca o capacitate de chip, iar cunoaşterea lui Dumnezeu din natură este rânduită prin iconomia divină ca o altă cale deschisă spre unirea cu Dumnezeu sau o capacitate cu care omul a fost înzestrat în vederea aceleiaşi ţinte: „Le-ar fi fost de ajuns harul de a fi după chipul lui Dumnezeu-Cuvântul, ca să-L cunoască. Dar Dumnezeu, cunoscând slăbiciunea oamenilor, a văzut de mai înainte şi nepăsarea lor. Şi a ştiut că de nu se vor lenevi să cunoască pe Dumnezeu

[1] Costa M. de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p. 38.

[2] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Ierarhia Bisericească*, în: *Opere complete şi scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad., introd. şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 128, n. 89.

prin ei înşişi, vor putea să cunoască pe Făcătorul din lucrurile zidirii”[1].

În caracterul de chip al Cuvântului intră cuprinderea raţiunilor lumii în om ca subiect: „Pentru a pune în relief în toată amploarea însuşirea omului de imagine creată a Fiului lui Dumnezeu, e necesar să luăm în considerare caracterul lumii de imagine creată a unui ansamblu de raţiuni divine ale Logosului (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Aceasta ne va arăta că relaţia fiinţei umane cu lumea se include în însuşirea ei de «chip» al Logosului divin, dat fiind că aşa cum Logosul este subiectul raţiunilor divine, aşa este omul subiectul raţiunilor lumii, create după modelul raţiunilor divine”[2].

Părintele Stăniloae indică această capacitate a omului de a cunoaşte pe Dumnezeu în setea raţiunii de cunoaştere infinită ce poate fi satisfăcută numai în împărtăşirea cu Raţiunea personală infinită[3]. Se reliefează o dată în plus Persoana şi Chipul Comuniunii interpersonale drept cheile ermineutice esenţiale ale viziunii patristice.

Calea cunoaşterii lui Dumnezeu din natură are ca temei raţionalitatea făpturilor necuvântătoare, care se arată, prin contrastul dat de lipsa conştiinţei, întipărită de o conştiinţă creatoare superioară omului, făcută pentru om, cu indicaţia transcendenţei divine prin faptul că nu a fost creată de om, care este cununa creaţiei: „Minunata raţionalitate a unor animale, care nu e susţinută de conştiinţa

---

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în: *Scrieri*, partea I, p. 105.

[2] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul lui Dumnezeu şi responsabilitatea lui în lume*, Ortodoxia, anul XXV, nr. 3, 1973, p. 354.

[3] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în: *Scrieri*, partea I, p. 105, n. 45a.

lor, dovedeşte într-un fel ce pare şi mai de necontestat, că ea le e întipărită de o conştiinţă creatoare. Dar omul care îşi susţine prin conştiinţă raţionalitatea sa, se vede şi el că nu o are pe aceasta de la sine, ci de la o existenţă raţională conştientă asemenea celei a lui, dar nesfârşit superioară prin puterea creatoare a ei. Pe lângă aceea, raţionalitatea inconştientă a unor animale şi a întregului univers arată că el este făcut pentru om, dar nu e creat de om. Căci, pe de o parte, e mai puternic decât omul, pe de alta, e prin inconştienţa lui în folosul omului conştient"[1].

Pentru Părintele Stăniloae, universul este o scară a cunoaşterii lui Dumnezeu de către om, sau un mediu al împărtăşirii omului de cunoaşterea lui Dumnezeu. Omul şi universul tind spre odihna în Dumnezeu, spre părtăşia la slava divină. Incompletitudinea dependenţei omului de univers arată că temeiul ontologic al omului stă în chipul lui Dumnezeu, sau că împlinirea omului se întemeiază pe iniţiativa lui Dumnezeu şi conlucrarea personală cu El[2].

Revelaţia Noului Testament desăvârşeşte cunoaşterea prin Lege în cunoaşterea prin Persoană, pune în plină lumină logositatea creaţiei pecetluite şi asumate de Cuvântul, descoperă cunoaşterea lui Dumnezeu nedespărţită de împărtăşirea sfinţeniei Lui[3]. În acest sens, arată Părintele

[1] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări Teologice*, p. 134, n. 69.

[2] „Universul e pentru om, ca omul să cunoască prin el pe Dumnezeu. Deci amândouă sunt făcute pentru Dumnezeu cel mai presus de amândouă. Omul e dependent de univers, dar universul nu-l mulţumeşte întru totul, deci omul e dependent în realizarea sa şi de Dumnezeu cel mai presus de univers". *Ibidem*, p. 135, n. 69.

[3] „În raport cu morala Vechiului Testament, morala lui Iisus este nouă, deoarece pune în centrul ei sfinţenia (gr. agiótes, stare de puritate sufletească şi trupească), facultatea de a sta în faţa lui Dum-

Stăniloae, natura însăşi devine un mediu al lucrării dumnezeieşti sfinţitoare, de apropiere şi comuniune între om şi Dumnezeu: „Coborând la apa Iordanului şi făcând auzită vocea Tatălui şi arătând deasupra Lui pe Duhul Sfânt, a sfinţit apele, ca toţi cei ce se vor uni cu El prin credinţă să primească pe Duhul Sfânt curăţitor de păcate. Natura devine prin aceasta un mijloc prin care lucrează Dumnezeu sfinţind pe oameni. Nu a luat Fiul lui Dumnezeu trupul degeaba, ci pentru ca prin legătura Lui ca natură materială, să o facă şi pe aceasta mediu al lucrării Lui sfinţitoare”[1].

Principiul alcătuirii ierarhice a omului şi creaţiei în întregul ei are, în viziunea patristică redată de Părintele Stăniloae, sensul iconic-liturgic al transfigurării celor mai de jos prin imprimarea iconică şi transfigurarea lor de către lucrarea celor mai de sus: „Toate părţile creaţiunii sunt legate într-o ierarhie simbolică, în care cele mai de jos oglindesc pe cele mai de sus; iar acestea pătrund în cele mai de jos şi le transfigurează. Această ierarhie este şi în om. Şi prin ea omul unifică toate în sine în mod desăvârşit când el se înalţă în Dumnezeu”[2].

În acest cadru se cere înţeleasă capacitatea proprie a naturii necuvântătoare de a răspunde şi a se armoniza lucrării omului, de a creşte prin om în părtăşia la slava di-

---

nezeu ca un copil al Său. Nu Legea, ci Însuşi Tatăl ceresc este modelul şi ţinta sfinţeniei (Mt. 5, 48). (…) La început a fost Cuvântul, Cuvântul-persoană care a precedat cuvântul-Evanghelie. Evanghelia nu exprimă deci un cod de prescripţii, ci însăşi viaţa lui Iisus ca persoană, Care este Dumnezeu făcut om şi revelat”. Pr. Prof. dr., Ion Bria, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1992, p. 64.

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Cele 5 Cuvântări Teologice*, pp. 155-156.

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 219, n.283.

vină. Dacă am considera natura necuvântătoare ca o manifestare pur dumnezeiască, ca un cuvânt pur dumnezeiesc către om, nu ar mai fi de înțeles căderea creației necuvântătoare împreună cu omul, şi nu am fi departe de confundarea panteistă a naturii create cu lucrarea necreată a lui Dumnezeu. În viziunea patristică, „raportul în care se găseşte omul cu diferitele creaturi nu este un raport întâmplător, ci decurge din însăşi ființa acestora. La aceasta se gândeau sfinții părinți când ziceau că lumea neînsuflețită a fost creată pentru om, iar omul pentru Dumnezeu (Lactanțiu, Sf. Grigorie de Nisa)”[1]

Părintele Stăniloae afirmă natura nu drept exclusiv cuvânt şi lucrare a lui Dumnezeu în sens propriu, ci drept *mediu* al oglindirii lor în conştiința omului şi al dialogului interpersonal. El afirmă astfel capacitatea sau menirea liturgică dată în însăşi raționalitatea naturii când o integrează în dialogul omului cu Dumnezeu: „Cuvântul lui Dumnezeu ca Rațiune-Subiect a dat rațiunii-subiect a omului rațiunile-subiect ale sale plasticizate în lucruri, ca să aibă un conținut comun de dialog cu subiectul uman. Ele sunt tot atâtea cuvinte al Cuvântului-Persoană către persoanele umane, ca prin ele acestea să-I răspundă Lui. Lucrurile sunt ochii prin care ne priveşte Dumnezeu-Cuvântul. Lumea e ca o sită străbătută de ochi prin care ne priveşte Dumnezeu-Cuvântul şi noi Îl privim pe El”[2].

Faptul de a fi mediu al dialogului interpersonal nu reduce astfel natura necuvântătoare nici la om, nici la Dumnezeu, aşa cum odihna Tatălui în Fiul prin mişcarea

[1] Mitrop. dr. Nicolae Mladin, Diac. Prof. dr. Bucevski Orest, Prof. dr. Constantin Pavel, Diac. prof. dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă* vol. I, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 83.

[2] Calist Catafygiotul, *op. cit.*, p. 395, n. 759.

Duhului Sfânt nu reduce pe Duhul la Tatăl sau la Fiul. Analogia e imperfectă, dat fiind că aici Duhul e Persoană, dar indică faptul că triunghiul Dumnezeu-om-natură nu pare a fi menit desfiinţării într-un interpersonal pur acosmic. Natura, chiar marcată de sămânța stricăciunii şi morţii, îşi păstrează taina, identitatea şi rostul liturgic, căci tinde şi ea spre transfigurare, spre părtăşia la slava Învierii lui Hristos. Creaţia întreagă poate fi privită triadă: înger – natură – om, cu identitatea dată de specificul slujirii liturgice, al relaţiei şi părtăşiei cu Dumnezeu.

Natura necuvântătoare are menirea de mediu al comuniunii între persoane, ceea ce nu îi anulează identitatea. Odată cu căderea, sau cu ieşirea omului din comuniunea cu Dumnezeu, în natură a pătruns stricăciunea şi moartea, dar odată cu restaurarea firii în Hristos, toată firea s-a înnoit, iar făptura aşteaptă şi suspină după descoperirea slavei fiilor lui Dumnezeu.

Prin Întrupare s-a arătat că natura are o capacitate iconică, înscrisă în gândul lui Dumnezeu şi în chipul omului, de oglindire a chipului lui Dumnezeu întrupat şi mediu al comunicării între om şi Dumnezeu. Cuviosul Nichita Stithatul arată cuprinderea în sine a raţiunilor, firilor şi cunoştinţei lucrurilor ca o indicare a creaţiei omului după chipul lui Dumnezeu, ca împărat al zidirii: „Precum Ziditorul tuturor a avut în Sine, înainte de a face toate din cele ce nu sunt, cunoştinţa, firile şi raţiunile tuturor lucrurilor, ca un Împărat al veacurilor şi ca un mai înainte ştiutor, aşa a făcut şi pe omul plăsmuit după chipul său ca împărat al zidirii, să aibă raţiunile, firile şi cunoştinţa tuturor lucrurilor în sine”[1].

[1] Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 307.

Acest sens comunional al naturii se descoperă „în prelungirea" tainei trupului[1] omenesc. Natura şi trupul sunt cadru al liturghisirii raţiunilor şi lucrării dumnezeieşti în vederea relaţiei personale a omului cu Prototipul său divin. Una din contribuţiile remarcabile ale Părintelui Stăniloae este, ca o concretizare a unităţii persoanei şi structurii ei ierarhice de condiţie iconic-liturgică, afirmarea trupului ca participant la condiţia de subiect a sufletului. Trupul are o condiţie revelatorie, participativ-liturgică, sufletul ca subiect manifestându-se prin raţionalitatea trupului legată de cea a cosmosului. Pe de altă parte, întregul suflet-trup este privit ca icoană a relaţiei Logos-raţiuni[2].

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 280: „Într-un fel, natura umană comună se prelungeşte în natura cosmică, şi ea comună. De aceea dacă dezvoltarea comuniunii umane înseamnă o actualizare a caracterului de natură umană în natura comună, ea trebuie să însemne şi o actualizare a naturii cosmice ca realitate comună".

[2] „Folosirea numelui de templu pentru trupul Domnului, după ce Pavel îl aplicase fiecărui trup omenesc (I Cor. 3, 16, 19), se constată şi înainte de sfântul Atanasie, la Eustatie de Antiohia (PG 18, 677). Această arată valoarea ce o are trupul omenesc. El e menit să fie templu viu al lui Dumnezeu-Cuvântul şi, în acelaşi timp, organ prin care Dumnezeu cel întrupat vorbeşte şi lucrează aşa cum lucrează şi sufletul. Nu numai sufletul raţional-cuvântător al omului are o relaţie intimă cu Dumnezeu-Cuvântul, ci şi trupul, prin care sufletul raţional vorbeşte şi lucrează. Prin trup se revelează sufletul raţional-cuvântător, dar prin suflet se revelează lucrând şi vorbind Cuvântul lui Dumnezeu. Relaţia aceasta intimă vine din faptul că între raţiunea-subiect a sufletului şi raţionalitatea-obiect a trupului este o misterioasă inarticulare. Ele ţin împreună, cum ţin împreună Logosul ca Subiect şi raţiunile Lui despre lucruri. Omul e după chipul Logosului în ambele privinţe. Trupul participă la calitatea de subiect a sufletului şi acesta nu se poate manifesta decât prin raţionalitatea trupului legată

Se redescoperă, în urma restaurării firii în Cuvântul, capacitatea făpturilor create de a fi prin raţiunile incorporate în ele medii iconofore ale comuniunii, şi a omului de chip teofor: „Ca chip al Cuvântului, omul este subiect al lucrurilor, sau împreună subiect cu semenii săi, având răspunderea să vadă prin lucruri raţiunile divine ale lor şi pe Logosul însuşi ca subiect suprem al lor şi să dezvolte cu semenii săi comuniunea ca împreună-subiecte ale lucrurilor, după chipul Logosului divin”[1].

În icoana omului transfigurat, în icoana unirii creaţiei cu Dumnezeu este pusă în lumină, împotriva platonismului şi origenismului, valoarea trupului şi a întregii naturi încadrate în liturghia iubirii şi reciprocei dăruiri interpersonale. De aceea, actualizarea chipului în direcţia îndumnezeirii omului se revarsă transfigurator asupra întregii creaţii[2].

---

de cea a cosmosului. Dumnezeu-Cuvântul, izvorul cuvintelor, Cuvântătorul prin excelenţă al tuturor cuvintelor în mod nesonor, Se face Subiectul cuvintelor omeneşti sonore. Dar ca trupul să fie al Lui şi cu totul dăruit Lui Dumnezeu îl ia din Fecioară”. Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în: *Scrieri*, partea I, pp. 99-100, n. 30.

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 279.

[2] De aceea actualizarea chipului nu constă numai în realizarea comuniunii depline cu Dumnezeu şi între ei a tuturor celor ce cred în Hristos, modelul divin şi uman al lor, ci şi într-o încadrare a întregii naturi în comuniunea omenirii transfigurate, Duhul dumnezeiesc, răspândit în plenitudinea Lui din Hristos în oamenii care cred în El, întărind spiritul din ei, va face nu numai trupul lor deplin elastic şi transparent, ci şi natura cosmică. Sfântul Maxim Mărturisitorul a insistat pe larg asupra acestei perspective împotriva platonismului şi origenismului, care profesa o desprindere a spiritului uman de trup, de lumea ca temniţă şi de istorie, pentru a se întoarce în pleroma de

Istoria tinde spre împlinire în orizontul transfigurării eshatologice ca Împărăție a comuniunii. Privind cu credință la Trupul Înviat al lui Hristos, păşim cu înțelegerea în taina mai presus de înțelegere a Împărăției. În lumina Duhului sfânt întreaga istorie, cu toate eforturile umane şi acumulările de cunoaştere cuprinse în ea, este valorizată duhovniceşte: „El [omul] poate spori în această creştere duhovnicească şi din ştiința care poate descoperi la un nivel tot mai înalt sensul apofatic al lumii, ascuns în Dumnezeu, precum poate câştiga şi din experiențele istoriei. Acestea, dacă sunt bune, duc mai departe comuniunea umană; dacă sunt rele, arată necesitatea ajutorului dumnezeiesc pentru adevărata desăvârşire a existenței noastre, sau ne întorc spre bine. Şi în general totul contribuie la descoperirea complexității nesfârşite a posibilităților umane în raporturile dintre oameni şi în raporturile lor cu natura. Adevăratul folos ce trebuie să-l câştige însă omul din istorie este fortificarea spiritului uman pentru a actualiza în mod tot mai accentuat contingența trupului şi a naturii în raport cu spiritul lui, pentru a descoperi tot mai multe din adevăratele virtualități ale naturii”[1].

„Existența lumii”, spune Părintele Stăniloae, „nu se poate separa de *ordinea* ei şi de *aspirația* ei spre desă-

unde a căzut prin păcat. Oamenii actualizează chipul lor dumnezeiesc sau umanitatea lor autentică înaintând spre cunoaşterea lui Dumnezeu şi în asemănarea cu El şi prin înaintarea în cunoaşterea rațiunilor lucrurilor şi prin pătrunderea prin ele la rațiunile lor preexistente în Dumnezeu şi la Dumnezeu însuşi, ca şi printr-o viețuire conformă cu simfonia acestor rațiuni. Omul e chemat să crească prin stăpânirea duhovnicească asupra lumii, prin transfigurarea ei, prin capacitatea de a o vedea şi de a o face mediu transparent al ordinii spirituale ce iradiază prin Persoana Cuvântului. *Ibidem*, pp. 279-280.

[1] *Ibidem*, p. 280.

vârşire. Este o ordine plasticizată dinamică, este un întreg structurat armonic (iconic, n. n.) înaintând spre desăvârşire, o unică structură dinamică de mare complexitate. Iar calitatea aceasta n-ar putea-o avea lumea dacă n-ar avea ca temelie izvorul existenţei (Tatăl), dacă n-ar avea *imprimată* în ea Înţelepciunea dumnezeiască (Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu) şi dacă n-ar fi în mişcare spre desăvârşirea în asemănare cu Dumnezeu (în Duhul Sfânt)"[1].

O interesantă sintetizare a tradiţiei Bisericii în problematica de mai sus a fost realizată recent de Vladimir Moss sub forma celor „*Trei Legi ale Termodinamicii Analogice (Iconice)*":

„Temeiul unităţii primordiale a universului şi garantul unităţii sale eterne este Întruparea lui Hristos. Căci atunci când Cuvântul S-a făcut trup, El, Cel absolut imaterial şi necuantificabil a asumat materia şi S-a lăsat ca şi „cuantificat". Astfel, în Unica şi Indivizibila Sa Persoană S-au unit Dumnezeirea, mintea, sufletul, trupul, atomii şi cuanta. Putem numi aceasta Prima Lege a Termodinamicii Analogice (Iconice). Este Legea conservării materiei, vieţii şi sensului în Lumina şi Viaţa şi Logosul universului, Domnul Iisus Hristos.

Cu toate acestea, unitatea universului a fost ameninţată de către om, care, folosindu-şi rău libertatea şi raţionalitatea date lui în absoluta Libertate şi Raţionalitate a Chipului lui Dumnezeu, s-a îndepărtat de Dumnezeu şi s-a întors spre nivelele inferioare de realitate. Astfel, în loc de a contempla toate lucrurile în relaţie simbolică şi simbiotică cu Cuvântul şi Înţelepciunea lui Dumnezeu, el le-a privit numai în relaţie cu sine, observatorul şi utilizatorul;

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea a II-a, Epistole, Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, p. 75.

în loc de a dărui natura lui Dumnezeu ca ofrandă euharistică, el a târât-o la nivelul propriilor sale dorințe egoiste. Drept consecință, atât el cât şi natura au fost supuse stricăciunii, s-au dezintegrat nu numai în mod abstract, în sistemele oamenilor de ştiință şi ale filosofilor, ci în mod concret, în istorie, căci a avut loc o scurgere sau disipare progresivă a realității şi sensului din universul care separă omul de Dumnezeu, apoi bărbatul de femeie, sufletul de trup, şi toate elementele naturii de legăturile lor originare. În termeni ştiințifici, această scurgere sau dezintegrare sau haos în expansiune este exprimată de a doua lege a termodinamicii, cea mai bine verificată lege în ansamblul științei. Am putea s-o numim a Doua Lege a Termodinamicii Analogice (Iconice) altfel cunoscută ca păcatul originar sau, în cuvintele Sfântului Apostol Pavel, „robia stricăciunii" sub care întreaga creație geme şi suspină până în ziua de astăzi (Rom. 8, 21-22).

Teza Primei Legi şi antiteza celei de-a Doua Legi reclamă o a Treia Lege a restaurării sau recreării ordinii care a fost întru început. Această a Treia Lege a început să opereze la Întruparea lui Hristos, atunci când firea omenească a fost recreată în chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, însă cu o nouă energie care a dus-o pe un plan mai înalt, planul îndumnezeirii. Cea de-a Treia Lege nu mai este în fapt vreo lege, în sensul unei constrângeri impuse naturii, ci e mai curând legea libertății (Ioan 2, 12), libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu (Rom. 8, 22), legea harului"[1].

[1]Vladimir Moss, *An Orthodox Christian Approach to Science*, http://www.roca.org/OA/137/137g.htm

Omul ca alcătuire iconică unitară suflet şi trup. Locul şi menirea sa în creaţie

În considerarea alcătuirii antropologice a omului, Părintele Stăniloae ia ca punct de plecare însăşi crearea sa după chipul lui Dumnezeu, capacitatea transcenderii de sine prin exercitarea libertății spre transfigurarea creației în conlucrare şi comuniune cu Dumnezeu. Astfel, arată Părintele Stăniloae, „spiritul uman dispune de capacitatea unor decizii alternative, sau a unei transcenderi de sine însuşi, iar aceste decizii le poate imprima prin trupul său şi lumii exterioare. Cheia acestui rol al omului stă în inserarea tainică a spiritului său în lumea materială prin trupul său. Toată lumea se resimte de acest fapt al inserării ei în spirit prin trupul omenesc”[1].

Ca ființă iconică, omul prelungeşte, imprimă mai departe în creație trăsăturile spiritualității sale, căci „în inserarea aceasta stă izvorul spiritualizării întregii lumi, în aceasta se dovedeşte lumea ca lume pentru om şi-şi îm-

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 251.

plineşte rostul ei”[1]. Trupul este privit ca o condiție a caracterului deschis, liturgic al relației între om şi natură, în direcția creşterii şi transfigurării creației în slava şi cu puterea iubirii Sfintei Treimi.

Luând ca punct de plecare persoana şi comuniunea în revelarea unității dinamice a relației dintre suflet şi trup, Părintele Stăniloae asimilează trupul câmpului intersubiectivității, „deconstruind” abordarea structuralistă strict obiectivantă: „Trupul este interior spiritului; de aceea se poate vorbi de o non-obiectivitate a trupului”[2].

Separarea planurilor sufletesc şi trupesc este depăşită prin evidențierea regimului de întrepătrundere, de interioritate reciprocă în care persoana îşi desfăşoară şi concretizează sinergic virtualitățile părților. Ni se descoperă condiția participativă a părților alcătuirii umane, nu numai în raportul lor intern, cât şi în câmpul de dincolo de sine al relațiilor cu Dumnezeu şi cu lumea. Astfel, „după credința creştină, trupul este într-un mod particular interior spiritului, participând prin aceasta la viața spiritului, depăşind planul biologic şi fizico-chimic”[3].

Această întrepătrundere reciprocă între suflet şi trup are o ierarhizare sau orientare firească dată de chipul asumativ-liturgic al relației omului cu lumea în direcția dialogului şi unirii cu Dumnezeu. Privită din perspectiva persoanei, „viața trupului face astfel parte constitutivă din viața sufletului nostru, a cărui bază este spiritul[4].

Ea face posibilă atât participarea sufletească concretă la viața lumii şi darul iubirii lui Dumnezeu, cât şi corela-

[1] *Ibidem*, p. 251.
[2] *Ibidem*, p. 251.
[3] *Ibidem*, p. 251.
[4] *Ibidem*, p. 252.

tiv asumarea ei liturghisitoare, eficientă în direcţia actualizării scopurilor ei conforme cu raţiunile dumnezeieşti[1].

Mai mult, având ca temei şi reper axial manifestarea persoanei ca întreg în fiecare parte a alcătuirii sale, dar şi o reciprocitate în chiar raportul părţilor ce oglindeşte o comunicare de participări specifice la Logosul dumnezeiesc, Părintele Stăniloae afirmă chiar, în mod surprinzător pentru obişnuinţa unei priviri obiectivante, participarea trupului la spirit ca subiect[2]. Pentru a sugera mai viu condiţia iconic-liturgică a materiei şi trupului pecetluită de raţiunile dumnezeieşti, Părintele Stăniloae introduce astfel termenul de „raţionalitate plasticizată", distingând trupul de materie sau „raţionalitatea plasticizată ca obiect", şi numindu-l „materie subiectivizată".

---

[1] „Viaţa aceasta este în acelaşi timp primul obiect contingent al libertăţii spiritului, care ori o lasă să coboare la starea de procese aproape automate prin slăbirea libertăţii spiritului, ori întipăreşte în ea o libertate spirituală tot mai mare. În cazul al doilea, prin trup se exercită asupra lumii într-un mod accentuat libertatea spiritului şi lumea e astfel ridicată de spirit spre scopul superior al unirii ei cu spiritul suprem. Fără trup, spiritul uman n-ar putea mişca prin sine lumea spre sensuri alese de el, n-ar putea modifica mişcările ei, ci acestea ar rămâne determinate de cauze pur intrinsece lumii exterioare şi extrinsece spiritului". *Ibidem*, p. 252.

[2] Participant la spirit ca subiect, trupul nu poate fi definit ca obiect pur şi simplu. Trupul omului nu e numai materie, sau numai raţionalitate plasticizată ca obiect; ci materie subiectivizată, participând la spirit ca subiect. În realitatea trupului meu e ceva care transcende ceea ce s-ar putea numi materialitatea lui şi mişcările ei pur automate, ceva ce nu se reduce la proprietăţile lui materiale. Există o nonobiectivitate parţială a trupului (...) El este în parte subiect, în parte obiect. El ia parte la actul meu de gândire şi de simţire a tuturor obiectelor, dar e şi obiect de gândire şi de simţire." . *Ibidem,* p. 252.

Prin viziunea sa unitară ce consideră persoana umană prezentă în mod specific în fiecare parte constitutivă, şi pecetea Logosului la baza unității ipostatice şi răspunsului de participare al fiecărei forme de creație la taina vieții, Părintele Stăniloae evită „dualismul contrar" implicat de o viziune structuralistă separatistă asupra constituției omului. Indicând regimul ierarhic şi perihoretic de menifestare a sufletului şi trupului în unitatea persoanei umane; părintele Stăniloae arată că „este o intercondiționare strânsă între biologic şi spiritual, un domeniu influențând pe celălalt atât în decăderea, cât şi în refacerea omului"[1].

În sensul apartenenței la persoana umană privită în împărțirea ființă-energii trupul poartă condiția unei prelungiri energetice a lucrării sufletului, având prin aceasta rațiunile cuprinse în sufletul ce-l organizează şi-l penetrează. În sensul participării la natură, poartă un caracter obiectiv specific, prin care primeşte imprimările sufletului şi comunică la rându-i sufletului o pecete, dubla direcție de comunicare exprimând însuşi chipul omului ca hotar de întâlnire între Dumnezeu şi lume.

Astfel, „trupul nu se poate înțelege fără spiritul care l-a organizat şi-l penetrează, combinând rațiunile diferitelor elemente materiale, în sistemul de rațiuni ale trupului, prin care se manifestă rațiunile spiritului. Trupul e adaptat continuu spiritului, sau e imprimat în mod particular de spirit. Trupul este rezerva primă de nenumărate posibilități contingente materiale, actualizate de spirit prin tot atâtea posibilități ale lui în stare de a fi actualizate. Dar fără trup, posibilitățile spiritului nu s-ar putea actualiza.

[1] Idem, *Ascetica şi Mistica Ortodoxă*, vol. I, p. 72.

Într-un fel, şi sufletul se formează prin trup, sau primeşte o pecete a lui”[1].

Taina trupului stă în condiția sa pascală, în aptitudinea de a face trecerea de la subiectul activ la lumea obiectelor asupra cărora îşi exercită lucrarea de asimilare liturgică a lumii: „Asupra lui lucrează pe de o parte spiritul, iar, pe de altă parte, el participă la lucrarea spiritului. El face trecerea de la subiectul activ, la lumea obiectelor supuse activității lui, fiind şi subiect şi obiect. Această mare taină de formare a trupului ca participant la subiectivitatea spiritului n-ar fi însă posibilă fără un anumit caracter rațional al materiei. Spiritul rațional ca subiect penetrează raționalitatea materiei ca obiect şi o asimilează raționalității trupului său ca participant la subiectivitatea sa”[2].

Viziunea asupra materiei la Părintele Stăniloae recuperează raționalitatea, logositatea ei ce îi conferă un aport specific, o capacitate de primire a imprimării şi răspuns la taina părtăşiei între Dumnezeu şi creație, în persoana omenească. Pe de o parte, raționalitatea ei indică spre Dumnezeu, spre condiția ei de dar al lui Dumnezeu, spre o asimilare a ei liturgică de către om, pe de alta, „destinația trupului este ca spiritul uman să lucreze prin el la transfigurarea sau spiritualizarea întregului cosmos, a întregii naturi”[3].

Unitatea structurată ierarhic suflet-trup arată spre capacitatea de chip a unirii persoanei omeneşti cu Dumnezeu în Hristos prin harul Duhului Sfânt. Părintele Stăniloae arată în acest sens că „marea taină a unității dintre suflet şi trup face posibilă şi taina negrăit mai mare

[1] Idem, *Teologia şi Dogmatica Ortodoxă*, vol. II, pp. 252-253.
[2] I*bidem*, p. 253.
[3] *Ibidem*, p. 253.

între dumnezeirea lui Hristos şi unitatea sufletului şi a trupului. Căci şi în Hristos este, pe lângă unirea dintre suflet şi trupul omenesc, şi unire între firea omenească şi firea dumnezeiască. Aceste două mari taine sunt opera lui Dumnezeu, ca să realizeze taina unirii între ele, fără să le confunde; ca să realizeze taina unirii întru toate[1].

În cadrul acestei dinamici a transfigurării, materia îşi descoperă rostul de „mediu al al sufletului", iar „omul întreg ca unitate, mediu al lucrării dumnezeieşti. Dumnezeu le-a creat pe toate într-o unitate şi în capacitatea de a spori în unitatea dintre ele şi cu Dumnezeu. Pentru această unitate a tuturor în el, se face şi El om. Toate se luminează astfel în Dumnezeu, sau în toate îşi arată rostul de a se face mediu al luminii dumnezeieşti"[2].

În cartea „*Mică dogmatică vorbită*", Părintele Stăniloae reia şi adânceşte în chip decisiv ideea alcătuirii iconice, integrale a omului. Discernerile sale aduc o lumină sporită în înțelegerea relației între suflet şi trup. Schisma în care concepția spiritualistă a filosofiei antice aruncă ființa umană prin dualismul structural, aniconic sau chiar iconoclast, al relației suflet-trup, este depăşită prin înțelegerea ce descrie regimul perihoretic al dihotomiei sau dualității iconice suflet-trup.

Astfel, spune sfinția sa, „omul nu este numai suflet, nu este numai trup. Acestea nu sunt două părți ce pot fi separate. Ele sunt o unitate; când omul este conceput în trupul mamei, «sinea» lui are deja în ea însăşi rădăcinile trupului. Ea dezvoltă aceste rădăcini organizând materia acestui trup. Când trupul se destramă, rămân în suflet nu nu-

[1] Idem, *Iisus Hristos, Lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, p. 254.

[2] *Ibidem*, p. 254.

mai aceste rădăcini virtuale ale trupului, care se dezvoltă în trup, dar şi tot ceea ce trupul a înfăptuit, simţit, lucrat. Aceste virtualităţi care se actualizează în formarea trupului rămân intacte în sine. Ele pot, la înviere, să formeze din nou un trup care este întocmai după chipul trupului pe care l-a avut, dar dintr-o materie înnoită. La sfârşitul lumii, materia va fi înnoită. Aşadar, cred că acest «sine» rămâne pentru că este spiritual. Noi nu murim cu totul. Doar învelişul trupesc al omului se destramă. Nu rămânem nici numai cu un suflet care este doar suflet pentru că, în acest caz, s-ar putea crede că sufletul exista şi înaintea naşterii omului. Sfântul Maxim şi ceilalţi Părinţi au arătat foarte clar că nici sufletul nu există înaintea trupului, nici trupul înaintea sufletului; ele există împreună, încep să existe împreună... Sufletul şi trupul au fost create împreună de Dumnezeu şi se formează împreună cu ajutorul lui Dumnezeu, cu suflarea lui Dumnezeu, în trupul mamei”[1].

Părintele Stăniloae susţine în cele de mai sus concomitenţa şi inseparabilitatea dintre suflet şi trup, şi privind omul ca persoană după chipul unitar al lui Dumnezeu, afirmă indestructibilitatea chipului integral al omului, cuprins în „sinele” spiritual, chiar în urma morţii. Trupul fiind „chip” sau „icoană” a sufletului (care la rândul său e icoană a chipului lui Dumnezeu), este cuprins în suflet ca în prototip, şi această cuprindere sau înrădăcinare dă unicitatea trupului[2]. Înţelegem astfel că moartea nu atinge

[1] M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, pp. 25-26.

[2] În comparaţie cu această înţelegere iconică a integralităţii fiinţei umane şi a structurii ierarhice iconice a părţilor ei concepţia antică asupra reîncarnării sau transmigraţiei sufletelor apare vădit „schizo-

chipul integral al omului, ci forma sa de manifestare corporală în lume, rădăcinile virtuale ale trupului fiind în înseşi energiile sufleteşti prin care «sinea» structurează materia trupului. Părintele Stăniloae oferă astfel o punte importantă de înțelegere a tainei învierii, nu ca taină a „montării" artificiale într-un ansamblu a două componente funciar străine una alteia, ci ca taină a actualizării prin puterea lui Dumnezeu a integralității ființei cuprinse virtual în sufletul trecut la Domnul. Această actualizare arată continuitatea chipului omului ca integralitate-Persoană[1].

În lumina acestor considerații, continuitatea existenței integrale e dată de naşterea unui om în lume sau crearea lui de către Dumnezeu apare ca o transpunere prin dumnezeiasca suflare a chipului lui Dumnezeu, în asumarea concomitentă a firii părinților prin naşterea trupească. În plus, condiția iconică de asumare a chipului lui Dumnezeu în trup arată spre taina Întrupării, indicând menirea liturgică a omului de a liturghisi unirea creației cu Dumnezeu în Trupul Cuvântului înomenit. Caracterul liturgic al alcătuirii umane se manifestă în viziunea deschisă,

idă", întemeiată pe un structuralism iconoclast, după un model mecanicist dualist al alcătuirii dihotomice umane.

[1] „Atunci acest sine rămâne nu numai ca un suflet care nu are nimic de a face cu trupul său, ci întrucât are în el rădăcinile trupului. Trupul şi sufletul nu pot fi cu totul separate. Omul este un întreg; doar îngerul este un spirit total necorporal. Numai că noi nu putem concepe nici înțelege cum aceste rădăcini ale trupului în suflet nu sunt materiale, ci spirituale. Totuşi, ele sunt rădăcinile trupului şi sunt orientate spre materia trupului, spre organizarea acestei materii. În orice caz, cred că noi nu sfârşim cu totul, că nu murim cu totul. Continuăm să existăm ca persoană integrală". M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p. 26.

participativă, asupra lumii care se cere după Dumnezeu: „Acest mod de a trăi exprimă o viziune a lumii după Dumnezeu". În această viziune, „Dumnezeu nu este închis în El însuşi şi, prin urmare, nu este un obiect de speculaţii raţionale. Prin energiile necreate El ne însoţeşte în toate împrejurările vieţii. Viaţa întreagă a credincioşilor devine sacramentală sau liturgică într-un sens larg"[1].

Arătând legătura nedespărţită între conştiinţă şi gest, Părintele Stăniloae valorizează dimensiunea liturgică a alcătuirii omeneşti. El arată slujirea liturgică a omului în lume ca o cale spre depăşirea schismei existenţiale, sau a raportării contrare între interior şi exterior. Prin aceasta aduce, dinăuntrul realismului iconic-liturgic al tradiţiei creştin-ortodoxe, o critică semnificativă individualismului modern care caută aruncarea religiei în sfera privată[2].

Astfel, pentru sfinţia sa, conştiinţa „nu este o abstracţiune. Conştiinţa se manifestă prin semne, prin gesturi, în toate acţiunile noastre. Gesturile noastre, mişcarea mem-

[1] *Ibidem*, p. 36.

[2] „Tot ceea ce este exterior este important. Interiorul omului a fost separat în mod artificial de exteriorul său. (…) Omul trebuie să ajungă să fie întreg în comunicarea sa şi să simtă nevoia să arate ce simte. Religia implică comunicarea. De ce vorbeşte Hristos? De ce Fiul lui Dumnezeu a luat trup omenesc? De ce vorbesc Apostolii? De ce ne rugăm împreună? Ne aflăm la polul opus al individualismului care este în întregime nerealist şi nu corespunde vieţii omului. Viaţa omului este manifestare. În această manifestare se vede omul, se vede Dumnezeu în cuvintele sale, se vede în gesturile sale dacă face ceva bun. (…) Cum vom putea să propovăduim Numele lui Dumnezeu, adică Împărăţia Cerurilor, dacă disprețuim exteriorul, comportamentul, manifestarea? Atunci unde este Împărăţia lui Dumnezeu pe care trebuie să o pregătim,, dacă religia este doar o afacere privată între Dumnezeu şi mine?". Părintele Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, Ed. Fundaţiei Anastasia, 2005, pp. 48-49.

brelor noastre spre natură, spre ceilalți, sunt manifestările unei asemenea conştiințe. O realitate pur interioară nu se interesează de univers. Omul nu se poate închide în el însuşi. Încă de când eram student ştiam de ce ne închinăm până la pământ, de ce ne facem semnul crucii: religia este ceva interior. Omul este un întreg. Şi când se închină până la pământ are sentimentul că se află în fața lui Dumnezeu. Dacă mănânc ceva, îi mulțumesc pentru aceasta lui Dumnezeu. Şi apoi trupul meu trebuie şi el sfințit. Trupul nu este separat de suflet şi sufletul nu este separat de trup”[1].

Persoana şi relațiile interpersonale sunt temeiul comuniunii, al interpenetrării dintre suflet şi trup, dintre dumnezeire şi suflet. Întruparea arată înrudirea iconică şi compatibilitatea, accesibilitatea dumnezeirii pentru suflet şi trup ca medii de manifestare ale ei. Accesibilitatea este considerată în sensul sinergic, participativ, al activării prin har a capacității de chip a unirii omului cu Dumne-

[1] *Ibidem*, p. 48. Ch. Yannaras evidențiază la rândul său această înțelegere patristică, care consideră persoana în unitatea ei iconică: dacă Dumnezeu constituie viața ca eveniment existențial de alteritate personală, de iubire şi de libertate în afara oricărui determinism natural, atunci este cu neputință ca imaginea/chipul lui Dumnezeu să corespundă concepției esențialiste a omului, proprietăților obiective ale individualității naturale şi cu atât mai puțin unei „părți” a naturii individuale. „Chipul nu se află într-o parte a naturii”, spune Grigorie de Nyssa, iar Grigorie Palama adaugă: „Trebuie să numim omul nu doar suflet, nici doar trup, ci amândouă împreună – aşa-i omul despre care Dumnezeu spune că l-a creat după chipul Său” (Ch. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 20).

zeu. Expresia cea mai vie a interpenetrării între dumnezeire, suflet şi trup este faţa omului îndumnezeit[1].

Dacă „după chipul" lui Dumnezeu este privit în suflet, atunci trupul, arată Părintele Stăniloae, nu poate fi înţeles decât drept „după chipul" sufletului, şi astfel se păstrează viziunea asupra omului ca integralitate iconică[2]. Principiul accesibilităţii nu este un dat obiectiv, o capacitate

[1] „Dacă cineva ar întreba: cum era posibil să se vadă prin trup Dumnezeirea, i-am putea răspunde: Cum e posibil să se vadă prin trupul material, realitatea spirituală a sufletului? Între trup şi suflet e o penetraţie misterioasă. Privirea unui om, de pildă, nu e numai o combinaţie de celule, numai aglomeraţie de materie cărnoasă, ci şi sens, idee, sentiment, atitudine voluntară, stare morală. Faţa omului e lucrul cel mai minunat de pe lume. E negrăită, dar incontestabilă unire de spiritual şi material. E o taină, dacă prin taină se înţelege în sens larg o împreunare între spirit şi materie. Materia cu spiritul fac întregul ce se cheamă faţă omenească. Feţele omeneşti sunt tot atâtea apariţii ale spiritului în lumea naturii materiale, întreruperi ale naturii, soli ai altei lumi". Părintele Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, p. 34.

[2] „Trupul întreg e un chip, o imagine a sufletului. Portretul trupului redă şi realitatea sufletului din el. Ochii sunt imagine a vederii, mâinile ale acţiunii, urechile ale auzului; orice organ al trupului e o imagine a unei funcţii spirituale şi toate la un loc, trupul în întregime, sunt o imagine a sufletului cu funcţiile lui. Iar dacă într-un suflet e sălăşluit har ceresc, el de asemenea se străvede prin privirea şi faţa omenească, prin tot felul unui om de a se comporta vizibil. Când suntem în preaja unui om înălţat sufleteşte prin harul dumnezeiesc, simţim şi vedem harul din el, nu direct, ci prin trup, printr-o anumită fizionomie spirituală a feţei. Mântuitorul Iisus Hristos purta sub înfăţişarea vizibilă omenească însăşi Dumnezeirea. Dumnezeirea nu e ceva incompatibil cu felul de a fi şi a se manifesta al spiritului din om (…). Sufletul omenesc trebuie să fie mediul cel mai potrivit prin care se manifestă ea. Iar spiritul omenesc, oricât ar fi de încărcat de dumnezeire, îşi are în trup instrumentul necesar şi propriu de manifestare. Dacă sufletul omului modelează materia astfel ca să-şi

care se activează automat, ci rămâne mereu subiectul comunicant: Dumnezeu în cazul accesibilității sufletului la cele dumnezeieşti, al manifestării şi lucrării divine prin suflet, şi sufletul, în cazul manifestării şi lucrării celor sufleteşti prin cele trupeşti.

Părintele Pomazansky face la rândul său legătura între afirmația Părinților că „chipul lui Dumnezeu se poate referi numai la sufletul imaterial" („mai special, la facultatea cea mai înaltă a sufletului: nous") şi afirmația unor Părinți că „chipul lui Dumnezeu se referă la omul întreg", în baza structurii ierarhice iconice a ființei omeneşti. „Sfântul Ioan Damaschin şi Sfântul Grigorie Palama fac o discernere în plus în această învățătură, care poate indica spre o mai profundă unitate între cei care spun că „chipul" se referă la omul întreg şi şi cei care spun că se referă la suflet. După Sfinții Ioan şi Grigorie, în timp ce „chipul lui Dumnezeu" se referă la suflet, ființele omeneşti sunt mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii, deoarece sufletul omenesc guvernează trupul şi îi dă viață (îl însufleţeşte)"[1].

Ierarhia părților componente ale unei integralități respectă principiul iconic al organicității iconice a alcătuirii perihoretice a unui întreg „neomogen". În asemănare este implicat faptul că partea superioară modelează, organi-

formeze un trup prin care se poate manifesta spiritul dumnezeiesc, după care e făcut sufletul, putându-se manifesta atât de adecvat prin suflet, se poate manifesta şi prin trupul omenesc care arată sufletul. Organele şi trăsăturile trupului omenesc sunt indirect modelate ca mijloace adecvate de manifestare a Dumnezeirii. Dumnezeirea nu e cu totul inaccesibilă. De ce S-ar mai arăta atunci Dumnezeu ca om şi de ce S-ar mai fi întrupat?". *Ibidem*, p. 53.

[1] Protopresbyter Michael Pomazansky, *Orthodox dogmatic theology,* St. Herman of Alaska Brotherhood, 2005; p. 138, n. 19.

zează ca mediu de manifestare partea inferioară. Astfel există o întrepătrundere, în care partea inferioară e chip al celei superioare. În acest sens, scrie Părintele Stăniloae, „trupul nostru este asemenea sufletului nostru, întrucât e mediul de manifestare a lui, pentru faptul că într-o anumită măsură e organizat, sau «creat», după forma lui, de sufletul nostru. Desigur, lumea în ansamblul ei, nu e tot aşa de necesar şi de intim legată de lumea nevăzută, ca trupul nostru de sufletul nostru, ci lumea nevăzută e mai liberă faţă de cea văzută”[1].

Deşi e mediu de manifestare a sufletului, trupul nu e un pur obiect pasiv, ci se poate vorbi, arată Părintele Stăniloae, de o înrâurire reciprocă. Iar aceasta nu numai în sens negativ, ci şi pozitiv. Astfel, se poate vorbi de o gestualitate iconică sau conformă chipului, care cheamă, orientează şi susţine mişcările sufletului în rugăciunea şi starea înaintea lui Dumnezeu: „Nu numai sufletul înrâureşte trupul, ci şi invers. Căci în oarecare măsură, chiar la gesturile ce par foarte trupeşti, participă şi sufletul. Odată cu mâinile întinse spre cer, se întinde şi mintea; odată cu plecarea trupului în metanii, se pleacă şi mintea în faţa măririi lui Dumnezeu”[2].

Cuprinderea de către om tuturor raţiunilor lumii se modelează iconic după cuprinderea lor în Cuvântul lui Dumnezeu. Această cuprindere a făpturilor are ca aspect „dual” imprimarea în ele. Peste tot vedem manifestată logica participativă, în care relaţia înseamnă dăruire reciprocă de sine în lucrare, spre comunicare şi cuminecare sau împărtăşirea reciprocă. Părintele Dumitru vede deja

[1] Părintele Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, p. 87.

[2] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, EIBMBOR, trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1992, p. 408, n. 901.

în creația omului, în impulsul inițial al facerii lui, un germene al actualizării în Cuvântul a asemănării cu Dumnezeu: „Căci chipul e formă organizată a raționalității proprii omului ca chip culminant în cosmos, destinat să imprime chipul său în tot cosmosul, în toate lucrurile ce le face, prin organizarea lor conform rațiunii sale şi deci conform, în mod indirect, Rațiunii supreme, spre care rațiunea omului tinde, revenind mereu asupra formelor anterioare ale organizării date lucrurilor şi faptelor sale. Dar chipul acesta, fiind conform Logosului divin ca arhetip, este pe de altă parte într-o legătură cu Arhetipul dumnezeiesc infinit şi e chemat să se imprime în toate în mod tot mai desăvârşit şi să le cuprindă pe toate ca şi Arhetipul lui şi în mod tot mai conform cu Acela. Iar chipul lui Dumnezeu în om, avându-şi baza în sufletul acestuia, se reflectă sau se prelungeşte şi în trup şi în special în fața lui. Iar în Hristos, arhetipul penetrând chipul Său, se reflectă şi în fața Lui omenească”[1].

În viziunea Părinților, duhul apare ca sufletul străbătut de Duhul dumnezeiesc, şi astfel pe de o parte se afirmă alcătuirea dihotomică a omului, dar pe de alta, întregimea sau împlinirea sa în unirea cu Dumnezeu care e viața duhovnicească[2]. Întruparea a restaurat orientarea firii spre

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 122.

[2] „A lui Gură de Aur: «Unele sunt bune, altele mijlocii. Astfel sufletul şi trupul sunt dintre cele de la mijloc, putând să se facă şi bune şi rele. Dar duhul este dintre cele totdeauna bune, niciodată nu poate deveni altceva. Iarăşi, cugetul trupului, adică fapta rea, e din cele pururea rele. Căci nu se supune legii lui Dumnezeu. Dacă dai deci celui bun sufletul şi trupul, vei fi din partea lui; dacă celui rău, te-ai făcut părtaş lui, nu prin firea sufletului şi a trupului, ci prin voința care poate alege pe amândouă acestea» (…) Duhul e totdeauna bun,

Dumnezeu, a deschis posibilitatea transfigurării omului întreg, a valorizării trupului ca altar al lucrării Duhului[1].

Restaurarea firii în Hristos a adus refacerea orientării sufletului spre unirea cu Dumnezeu şi a trupului spre înălțarea în slavă şi însuşirea puterii stăpânitoare, prin participarea la Trupul Domnului înviat. Pierderea acestei orientări spre Dumnezeu prin păcat a făcut din grija firească de cele ale trupului ca de un locaş al liturghisirii sufletului, o povârnire spre grijile exclusive ale trupului. Aspirația omului spre desăvârşire a rămas ca semn al indestructibilității chipului, însă nu poate fi împlinită în afara unirii cu Dumnezeu[2]. În unire cu Dumnezeu însă,

---

pentru că el e sufletul străbătut de Duhul dumnezeiesc". Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 436, n. 976.

[1] „Dacă cele ce se petrec, se petrec aşa, pentru că aşa au fost făcute prin fire, cum sunt eu chipul lui Dumnezeu şi cum am fost amestecat cu lutul? Cum zice marele Grigorie: «Dacă ceva din cele create s-a făcut altfel de cum a fost făcut, el doreşte numaidecât cu nesațiu, rudenia sa». Trebuie să se folosească cineva de tot meşteşugul, ca să înscăuneze lutul, ca să zic aşa, înălțându-l pe tronul lui Dumnezeu. Deci nimenea să nu se scuze cu vreun motiv în privința urcării. Căci calea şi uşa s-au deschis". *Ibidem*, pp. 354-355.

[2] „Omul lucrează oarecum potrivit firii sale, când se îngrijeşte de cele ale trupului. Dar întrucât s-a înstrăinat în parte, prin păcat, de firea sa, sau de Dumnezeu, rudenia sa, el tinde cu nesațiu spre Dumnezeu, neputând dobândi fericirea prin copleşirea sa de grijile exclusive ale trupului. Numai aşa el poate ridica chiar trupul pe tronul lui Dumnezeu, scop pentru care Dumnezeu a unit sufletul omului cu trupul. Aceasta e adevărata aspirație a omului, deci firea lui. Propriu zis, pe tronul dumnezeiesc a fost înălțat trupul Domnului. Dar noi suntem împreună moştenitori cu El. Noi devenim părtaşi la această cinste supremă, căci ne însuşim prin trup puterea stăpânitoare a lui Dumnezeu. Omul aspiră să ajungă la cel mai înalt vârf posibil. Dumnezeu i-a sădit această aspirație. ea nu e greşită. Dar nu o poate înfăptui decât prin Dumnezeu şi în unire cu El". *Ibidem*, p. 355, n.

arată Părintele Stăniloae, „întregul compus uman poate fi transfigurat, contrar afirmației origeniste”[1].

Valoarea trupului stă tocmai în fragilitatea, limitele sale, slăbiciunea sa, ce pun stavilă patimii ucigătoare de suflet a mândriei. Condiția smerită a trupului are rostul de a „strâmtora” şi orienta sufletul spre înțelepțirea prin lucrarea virtuților, spre desăvârşirea în neputințe prin părtăşia la smerenia dumnezeiască sau chenoza iubirii. Îndumnezeirea apare ca o copleşire a lucrărilor sufletului de lucrările lui Dumnezeu, şi a lucrărilor trupului de cele sufleteşti. Acestea urmează pogorârii sau chenozei dumnezeieşti prin Întrupare şi pogorârii sufletului prin pocăință la condiția smerită a trupului spre a-l asuma ca altar al liturghisirii duhovniceşti[2].

Trupul robit căderii îşi pierde condiția de organ al chenozei sufletului în lume şi icoană a pogorârii divine, a chenozei iubirii în lucrarea iconomiei divine. Este relevant că în înțelegerea patristică omul îşi lucrează mântui-

780.

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 185, n. 231

[2] „Se afirmă atât învierea trupului, cât şi copleşirea lui de către sufletul înduhovnicit şi de către Dumnezeu, Care copleşeşte sufletul înduhovnicit. Precum a filosofat, adică s-a înțelepțit prin lucrarea virtuților împreună cu trupul, aşa se va împărtăşi de slava lui Dumnezeu împreună cu el. Copleşind trupul, sufletul se face una cu el, făcându-se împreună duh, minte şi dumnezeu, fără ca trupul să se piardă în esența lui. Căci precum sufletul devenit dumnezeu nu încetează să existe ca esență deosebită, deşi are o singură viață cu Dumnezeu, lucrările lui Dumnezeu copleşind pe ale sale, aşa trupul devenit una cu sufletul în duh nu încetează să fie o esență proprie, ci funcțiile duhului şi ale minții copleşesc lucrările simțurilor săvârşite prin trup. Trupul nu e deci lepădat definitiv, ca o închisoare de care sufletul se eliberează, ci e copleşit de sufletul îndumnezeit, îndumnezeindu-se şi el”. *Ibidem*, p. 221, n. 286.

rea cât este în trup, deci răspunsul său de liturghisire a mântuirii presupune condiția pământească integrală. În acest sens, „Învierea lui Hristos implică valoarea eternă a trupului în ochii lui Dumnezeu”[1]. Învierea trupului îşi are raţiunea chiar în actul dumnezeiesc creator, căci aşa cum arată Sfântul Atanasie cel Mare, „odată ce l-a făcut şi l-a creat ca să existe, era cu totul fără de înțeles să se piardă lucrul Său”[2].

Importanța trupului şi rostul său în alcătuirea omului sunt puse în maximă lumină în actul împărtăşirii euharistice, care este o pregustare a condiției eshatologice. În această taină, arată Părintele Stăniloae, „sufletul celui ce se împărtăşeşte cu trupul Domnului se împărtăşeşte prin trup propriu-zis cu dumnezeirea Lui”[3]. Consecvent accentului pus pe Persoană şi lucrările ei, Părintele subliniază în continuare că „trupul lui Hristos e atât de intim străbătut de Duhul Sfânt sau de dumnezeirea lui Hristos, că nu se poate spune că numai el hrăneşte trupul omenesc. De altfel, Duhul Sfânt ca foc personal al iubirii treimice face din trupul omului un complex organic de energii prin care se manifestă această căldură a iubirii, încât prin aceasta el însuşi a devenit numai foc al iubirii”[4].

Pe de o parte, arată Părintele Stăniloae, împărtăşirea de Trupul Domnului trece prin trup la suflet, căci „în cazul că trupul Domnului ar rămâne numai în trupul omului, trupul nestricăcios al Domnului ar trebui să susțină în

[1] *Ibidem*, p. 222, n. 287.

[2] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în: *Scrieri*, partea I, p. 97.

[3] Calist Catafygiotul, *op. cit.*, p. 97, n. 457.

[4] *Ibidem*, p. 457.

mod direct trupul omului în nestricăciune, ceea ce nu se întâmplă".

Pe de altă parte, dat fiind că sufletul susține viața trupului, el conține în sine rădăcinile trupului, deci împărtășirea de Trupul Domnului e a omului întreg, trup şi suflet. Astfel, „viața trupului nu se susține numai din pământ, ci şi din suflet. Deci şi viața îndumnezeită a lui, într-un grad limitat pe pământ şi deplin în cer, se susține şi prin sufletul îndumnezeit. Dar ca sufletul să poată susține trupul cu viața lui, trebuie să aibă într-un anumit fel rădăcinile trupului în sine, deci el primeşte într-un fel şi trupul Domnului sau rădăcinile Lui îndumnezeite în sine"[1].

De altfel, Sfântul Antonie cel Mare vede păstrată întregimea omului chiar şi după moartea trupului, în Dumnezeu: „Viața este unirea şi legătura minții cu sufletul şi cu trupul. Iar moartea nu este pierderea celor împreunate, ci stingerea cunoştinței lor. Căci pentru Dumnezeu toate se păstrează şi după desfacere"[2].

Vedem în mod constant cum metodologia Părintelui Stăniloae are un pronunțat caracter iconic: partea este abordată din perspectiva întregului (chipului) şi a părtăşiei la dialogul între întreguri (chipuri). În acest sens, trupul omului însuşi este unic în natura zidită, fiind creat odată cu sufletul într-un mod special, într-un mod mai presus de natura necuvântătoare: „Geneza precizează că actul de creare a omului e un act special şi în partea lui

---

[1] *Ibidem*.

[2] Sfântul Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor şi despre buna purtare, în 170 de capete*, în: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii*, vol. I, trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, pp. 32-33.

referitoare la trup. Omul e pe de o parte ființă deosebită de natură, pe de alta, o ființă unitară şi compusă în acelaşi timp. Tot aşa actul de creare a lui e un act deosebit de crearea lumii. El e unitar şi bifurcat în acelaşi timp. Actul de creare a omului se deosebeşte de actul de creare a naturii chiar şi în componenta lui referitoare la trup. Dumnezeu a făcut trupul „luând țărână din pământ", deci n-a poruncit simplu pământului să-l producă, dându-i putere în scopul acesta. Prin aceasta a deosebit trupul de restul naturii, mai mult decât se deosebesc trupurile diferitelor animale, de natură. A făcut trupul pentru sufletul înrudit în mod special cu Dumnezeu"[1]. În acest sens, având în vedere şi limbajul gestic al omului, s-ar putea vorbi despre calitatea de trup cuvântător.

De altfel, arată Părintele Stăniloae într-un comentariu la un cuvânt al Sfântului Simeon Noul Teolog[2], sufletul şi

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 266.

[2] „Singur omul din toate cele văzute şi cugetate a fost zidit de Dumnezeu ca o ființă îndoită, având trup alcătuit din patru elemente: din simțire şi suflare, prin care participă la aceste elemente şi trăieşte în ele, şi din suflet înțelegător şi nematerial şi necorporal, unit în chip negrăit şi neînțeles cu acestea şi amestecat cu ele în chip neamestecat şi neconfundat. Iar acestea sunt omul cel unul, animal muritor şi nemuritor, văzut şi nevăzut, sensibil şi inteligibil, văzător al zidirii văzute, cunoscător al celei cugetate. Precum cei doi sori îşi împlinesc în chip despărțit lucrările în cele două lumi, aşa şi în omul cel unul: unul luminează trupul, Celălalt sufletul şi fiecare soare comunică lumina sa, prin participare, părții luminate de el, după puterea de primire a ei, fie în chip mai bogat, fie în chip mai sărac". Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, în: *Filocalia, sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți despre cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi*, vol. VI, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1977, pp. 58-59.

trupul au în comun ceva ce ține de sensibilitate, în care ele se întâlnesc: „Însuşi Sfântul Simeon dă dovadă că e conştient de dificultatea problemei când adaugă pe de o parte simțirea şi suflarea la cele patru componente ale trupului, iar pe de alta declară că prin ele se uneşte sufletul cu trupul. Sensibilitatea şi suflarea sunt marea taină a existenței umane. Aparțin ele materiei? Aparțin sufletului? E greu de a le atribui unuia sau altuia în mod separat. În sensibilitate se întâlnesc sufletul şi trupul”[1].

Se poate astfel vorbi în abordarea ermineutică a Părintelui Stăniloae, pe lângă principiul personal-comunional, principiul descifrării părții din perspectiva întregului şi principiul alcătuirii ierarhice, de evidențierea constantă a unui principiu al reciprocității, manifestat şi în legătura dintre suflet şi trup: „Fără îndoială, deşi fiecare soare luminează în mod direct partea omului corespunzătoare lui, totuşi lumina Soarelui spiritual se reflectă din suflet şi asupra trupului, iar lumina soarelui văzut produce bucurie şi sufletului. Căci omul, deşi e din două părți, e totuşi unul. În om se realizează unirea între cele două lumi”[2].

Trupul îşi are rostul fundamental în comunicare, putând fi un mediu al comunicării stricăciunii şi morții, dar şi al împărtăşirii de viața veşnică: „Prin trup comunică omul cu oamenii; prin trup comunică Fiul lui Dumnezeu cu oamenii. Dar oamenii îşi comunică unii altora prin trup stricăciunea şi moartea; Cuvântul lui Dumnezeu le comunică puterea prin care a biruit moartea şi învierea. Prin trup se face păcatul; prin trup se biruieşte păcatul. Deplina comunicare între Dumnezeu şi oameni, ca să le

[1] *Ibidem*, p. 58.
[2] *Ibidem*, p. 59.

transmită Dumnezeu acestora viața Lui nemuritoare, nu se putea face decât tot numai prin trup. Nimic nu arată mai mult însemnătatea de neînlocuit a trupului decât încadrarea lui în solidaritatea de destin a tuturor oamenilor, în despărțirea şi unirea lor prin trup cu Dumnezeu”[1].

În cele din urmă, afirmă Părintele Stăniloae, temeiul absolut, inițiator, susținător şi luminător al comunicării între suflet şi trup, al comunicării persoanelor create cu Creatorul lor şi între ele, este Cuvântul lui Dumnezeu: „Soarele spiritual dă putere sufletelor să vorbească, întrucât vorbindu-le el însuşi le mişcă la răspuns. El e Subiectul suprem, care se adresează subiectelor făcute după chipul Lui. El e Cuvântul cuvântător, de unde pornesc toate cuvintele de chemare şi din care-şi iau mişcarea de răspuns toate cuvintele de răspuns ale subiectelor create. Această convorbire leagă subiectele create de Dumnezeu şi luminează toate creaturile în acelaşi timp”[2].

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în: *Scrieri*, partea I, p. 103, n. 39.

[2] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, în: *Filocalia,* vol. VI, p. 59.

Cuvântul şi Icoana revelate în Hristos, taina limbajului comuniunii

Părintele Stăniloae vede „cuvântul" cuprins în „trupul" limbajului iubirii, în esența sa dialogală, în sensul „primordial" al comunicării Persoanei orientate spre Comuniune. „De fapt", arată sfinția sa, „înțelesul primordial al cuvântului e acela de manifestare a unei persoane către alta, în ceea ce nu este realitate fizică, identică cu lumea lucrurilor, ci subiect spiritual. Cuvântul e mijlocul principal şi nelipsit al oricărei comunicări între persoane. Cuvântul presupune totdeauna două persoane. El e dialog chiar când o persoană tace, căci şi prin tăcere antrenează, susține cuvântul celeilalte. Cel ce vorbește îşi dă seama că răspunde lăuntric, că ia atitudine celălalt"[1].

Astfel, cuvântul exprimă în primul rând o intenționalitate spre comuniune, un act de exprimare a persoanei şi de împărtăşire a unei atitudini în vederea comuniunii[2].

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 80.

[2] „Cuvântul, în înțelesul lui plin, nu e expunere de sensuri pentru lumea impersonală, ci împărtăşirea unei atitudini față de alte persoane, e afirmarea omului ca subiect spre a pregăti, dacă nu a realizat imediat, comuniunea. Omul simte nevoia ca celălalt să-l ia în seamă

Delimitând în acest punct viziunea revelată creştină de concepţia antică, Părintele Stăniloae face o distincţie între dualitatea logic-abstractă ce detaşează sensul de fondul său dialogic, şi dualitatea iconică sau dialogicitatea personală în care sensul e privit ca strălucirea cuvântului între persoane[1]. În acest din urmă sens, „sensurile au un rol subordonat, de servire a scopurilor comuniunii”[2].

Indicând proveniența etimologică a cuvântului grecesc „logos” în verbul „lego”, ce exprimă grăirea sau comunicarea între persoane, Părintele Stăniloae afirmă cuvântul drept vehicul şi punte slujind comuniunii[3].

Luând ca temei revelarea Cuvântului lui Dumnezeu ca Persoană şi arătând că intenționalitatea spre comuniune exprimată prin cuvânt e înscrisă în însuşi chipul persoanei, Părintele Stăniloae numeşte însăşi persoana cuvânt.

---

ca subiect, să observe că nu e simplu obiect şi deci să-l predispună pe celălalt a-l lua într-o mai atentă considerație. Aceste chemări ale omului de alt om se folosesc de expunere de sensuri, tocmai spre scopul arătat. Nu pe sensul în sine se pune accentul, ci pe subiectul său şi pe atenţiunea celuilalt”. *Ibidem*, p. 80.

[1] „Gândirea greacă a detaşat sensul de dualitatea personală concretă în care se află totdeauna, de dialogul eu-tu, de rostul lui de a servi în clipa istorică concretă comuniunea între doi sau mai mulți oameni, luându-l ca o realitate atemporală şi impersonală, ca ceea ce nu i se întâlneşte sensul niciodată. Şi a legat termenul cuvânt – Logos – de sensul astfel înțeles”. *Ibidem*, p. 81.

[2] *Ibidem*, p. 81.

[3] „Cuvântul însă, cum îl arată şi numele grecesc de Logos, care vine de la l**e**go, spun, înseamnă direct totdeauna grăire, manifestare intenționată a unei persoane către alta. Cuvântul e vehiculul comuniunii, puntea între persoane ca subiecte. Cuvântul exprimă intenționalitatea conştientă spre comuniune a unei persoane, fiind în acelaşi timp şi mijlocul prin care e trezită, e atrasă cealaltă”. *Ibidem*, pp. 81-82.

Căci, spune sfinția sa, „întrucât persoana este în mod principal intenționalitate spre comuniune, iar cuvântul expresia ei, putem spune că *persoana este cuvânt*. Cuvânt interior, în tensiune, până nu se exprimă, cuvânt exterior când se exprimă. Cuvântul exterior porneşte din cuvântul interior, iar aceasta nu poate să nu se prelungească în exterior. Persoana e cuvânt, cuvânt provocator, deşteptător de altă persoană prin atragerea ei în comuniune”[1].

Aşadar, persoana umană este numită cuvânt fiindcă este icoană a Cuvântului şi chip al comuniunii Treimice, fiind chemată să răspundă Cuvântului lui Dumnezeu prin însăşi dăruirea în Duhul a ființei sale. Persoana are înscrisă în chip chemarea şi putința de a răspunde Cuvântului lui Dumnezeu în Duhul Sfânt. Omul este chemat să răspundă lui Dumnezeu, să împlinească prin sine ca şi Cuvânt răspunzător, cuvântul Lui, după asemănarea Fiului lui Dumnezeu, care răspunde cu iubire ascultătoare şi împlinitoare în mod absolut Tatălui ce Îl naşte, Îi dărueşte întreaga ființă din eternitate. Ipostasurile Sfintei Treimi participă personal, în „caracterul propriu”, la lucrarea unică a iconomiei divine. Fiul ca şi Cuvânt ce răspunde în mod ființial absolut dăruirii de ființă părinteşti este icoana dăruirii „din toată ființa” a persoanei create, modelul răspunsului de închinare al omului la darul şi chemarea lui Dumnezeu, al ascultării sau odihnirii voii lui Dumnezeu de către voia omenească[2].

---

[1] *Ibidem*, p. 82.

[2] Persoanele trinitare, adică intenționalitățile divine spre comuniune, nu sunt uniforme, ci fiecare are un caracter propriu. Fiul reprezintă în special reverența, ascultarea, servirea, obligativitatea, în raport cu Persoana Tatălui. Tatăl este generozitatea, dăruirea, primul cuvânt. Dar dacă înțelesul cuvântului şi puterea lui stau în dialog,

Ca Persoană creată, omul răspunde lui Dumnezeu care are primul cuvânt, creşte prin rămânerea în cuvântul Lui. Identificând condiția umană în chipul filial al omului creat, Părintele Stăniloae arată vocația omului în sensul ascultării desăvârşite de voia Tatălui, drept pentru care Fiul este numit „modelul ceresc" al omului, Omul sau Fiul necreat[1].

Desigur, Părintele Stăniloae are grijă să precizeze distincția între teologie şi iconomie, între modul dumnezeiesc şi cel omenesc al comuniunii. Distincția e necesară tocmai pentru a păstra în conştiință dimensiunea apofatică a vieții necreate prototipice, care atrage pe om la unitatea

---

ceea ce face cuvântul cuvânt propriu-zis şi nu-l lasă să fie simplu sens, monolog, este partea a doua a monologului, răspunsul. Plinirea cuvântului, ceea ce se aşteaptă încordat, este răspunsul. Prin el se înfăptuieşte odihna comuniunii, el manifestă desăvârşirea ei, dovada că nu e numai un eu, ci o dualitate de persoane. Fiul, ca a doua Persoană treimică e cel dintâi semn al caracterului personal, comunionist al lui Dumnezeu. Tatăl are cuvântul prim, dar plenitudinea comuniunii treimice se arată prin importanța de împlinitor a cuvântului Fiului. *Ibidem*, p. 83.

[1] „Probabil că acesta este motivul pentru care Fiul este numit chiar pentru locul Lui în Sfânta Treime, Cuvântul. În caracterul de obligativitate al Persoanei Sale am găsi atunci şi motivul deosebitei asemănări între Persoana Lui şi persoanele omeneşti. Nici un om nu are posibilitatea să fie o intenționalitate primordială şi generoasă propriu-zis. Ce poate da el semenilor? Situația lui firească e cea de smerenie, de asumare a responsabilității, a obligativității, a servirii. Iar Fiul este, sub acest raport, modelul lui ceresc, este Omul necreat. Obligativitatea eternă, în acelaşi timp liberă şi iubitoare, în sânul divinității, aceasta este marea, dar şi mângâietoarea taină a creştinătății, care stă la temelia tainei mântuirii omului". *Ibidem*, p. 84.

comuniunii în Hristos şi împărtăşirea de iubirea Tatălui în Duhul Sfânt[1].

Fără această păstrare a caracterului apofatic al vieții divine, omul este marcat de tentația autonomizării, care îl descentrează şi aduce părțile alcătuirii sale într-o schismă existențială, într-un proces de descompunere spirituală sau dezbinare în sine. Căci atunci cunoaşterea sa se goleşte de viața ce îi izvorăşte din trupul unirii cu Dumnezeu. Insuficiența omului exprimă tocmai caracterul său creat care, purtând pecetea actului divin ca pe însăşi rațiunea şi chipul său, se împlineşte doar prin sporirea în conlucrare şi unire cu Dumnezeu cel necreat.

În viziunea Părintelui Stăniloae, înțelesul comunional al Cuvântului divin nu se desparte de funcția sa revelațională în raport cu sensul realității, implicând înțelesul de Logos[2]. Corespunde adevărului cuvântul-sens aflat în dependență de cuvântul-comuniune, pe care îl prelungeşte, îl exprimă, îl tălmăceşte, îl descoperă ca țintă[3].

[1] Precizăm aici că intenționalitatea spre comuniune şi obligativitatea Fiului în interiorul Sfintei Treimi trebuie concepute cu totul deosebit de caracteristicile corespunzătoare ale omului. (...) nu e împreunată cu sentimentul insuficienței cum e împreunată la om, ci e o pornire pozitivă de dragoste pentru Tatăl, din preaplinul existenței Sale, pe care o primeşte continuu de la Tatăl ca manifestare a dragostei Lui pentru Fiul. *Ibidem*, p. 85.

[2] „Înțelesul direct, primordial al Cuvântului divin, în intenționalitatea lui benevol obligată spre comuniune, nu înseamnă că El nu are şi funcția de descoperitor al realității, al sensului ei, prin urmare şi înțelesul de Logos". *Ibidem*.

[3] „Nu sensul de sine stătător, individualist, monologic corespunde adevărului, ci sensul care tălmăceşte comuniunea, contactul cu realitatea, realizat prin cuvântul realizator de comuniune. Cuvântul-sens e în dependență de cuvântul-comuniune şi trebuie să rămână

Părintele Stăniloae accentuează asupra caracterului dialogal al Revelației, având în prim plan pe Dumnezeul cel viu şi Personal, cuvintele şi actele Sale mântuitoare. Acestea exprimă conținutul dialogal interpersonal ireductibil al Revelației: „Toată Revelația prin acte divine e o Revelație în formă de dialog între Dumnezeu şi om, Dumnezeu ținând seama de necesitățile omului, dar şi de acceptarea sau de neacceptarea Revelației din partea lui”[1].

El stă la baza pogorămintelor şi a întregii iconomii divine, a pogorârii lui Dumnezeu la om, a descoperirii Sale adaptate capacității şi condiției umane. Dacă spre o esență impersonală se pretinde că se poate evolua prin asimilarea inteligibilă a unor însuşiri, o asemenea esență nu poate avea inițiative, şi astfel relația omului cu o esență nu poate fi dialogală, iar actele sunt accidentale.

În viziunea creştină, persoana şi actele sale sunt termeni ontologici ireductibili ai dialogului şi unirii sau comuniunii. Numai un Dumnezeu personal se poate pogorî la nivelul omului şi poate intra în comunicare cu el. Chipul ființei e apofatic, însă nu impersonal. Ființa subzistă în persoană şi se manifestă în actele ei.

Un aspect important şi specific al abordării Părintelui Stăniloae este prezentarea rațiunii şi libertății din perspectiva dialogicității. Ultima implică atât rațiunea, căci în dialog se transmit sensuri, intenții purtătoare de înțelesuri, se împărtăşesc acte şi rezultate ale lor, cât şi liberta-

---

încontinuu în această dependență”. Idem. „Martin Heidegger (...) arată just că sensul din cuvânt are numai rostul să stabilească o legătură, un acord, o înțelegere între persoane. De aceea el are o funcție subordonată comuniunii, el e o parte din întregul persoană sau relație interpersonală”. *Ibidem*, p. 85, n. 1.

[1] Idem, *O teologie a icoanei*, p. 9.

tea căci altfel creşterea personală nu ar mai fi decât o monologică desfăşurare sau actualizare a unor potenţe intrinseci. Creşterea ce ia ca punct de plecare chipul omului şi raţiunile divine din creaţie, nu le are pe acestea ca intrinseci în sens strict, instrumental, pentru că ele exprimă condiţia dialogală a omului, viaţa ca răspuns la cuvântul sau iniţiativa Dumnezeului cel viu[1].

Părintele Stăniloae pune în lumină pe larg complementaritatea organică între acţiune şi cuvânt, între imagine şi cuvânt în întregul dialogal-liturgic al Revelaţiei[2]. Limbajul biblic-creştin presupune o cuprindere reciprocă între cuvânt şi act, între cuvânt şi imagine. Astfel cuvântul împrumută din caracterul actului, devine cuvânt cu putere. Actul devine la rândul său purtător de semnificaţii, dialogic, cuvântător. Cuvântul capătă un caracter pictural-iconic, iar imaginea este adresativă, gestic-cuvântătoare, încărcată de sensuri. Este o raţionalitate plasticizată in limbaj, arată Părintele Stăniloae. Acţiunea complementară şi interpenetrarea cuvântului şi actului, a cuvântului şi imaginii caracterizează limbajul iconic. Cuvântul e o icoană a actului, vehicul al comunicării, în cuvânt se întâlneşte adresarea cu răspunsul.

Imaginile revelate se nasc din atingerea spiritului divin de spiritul omenesc vieţuitor în trup. Părintele Stăniloae

[1] „Omul nu poate creşte în libertate dacă nu e în dialog cu un Dumnezeu personal". *Ibidem*.

[2] „Acţiunea lui Dumnezeu este numai o componentă a Revelaţiei. O a doua componentă este cuvântul, prin care se atrage atenţia omului asupra acestei acţiuni". Ibidem, p. 14. „Cuvântul şi imaginea sunt interioare unul altuia. Atâta doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma. dar nici sensul nu exclude forma, nici forma nu e lipsită de sens. «Dar şi cuvintele sunt icoane ale lucrurilor», zice patriarhul Nichifor Mărturisitorul". *Ibidem*, p. 23.

indică naşterea imaginilor revelate prin atingere, deci printr-un contact real şi o imprimare spirituală în icoana creată care este omul. Imaginile revelate au astfel un caracter iconic de zugrăvire a tainei iconomiei divine. Mai mult, sesizarea lui Dumnezeu pe care o mijloceşte atingerea divină şi imprimarea ei în conştiinţa omului arată intersubiectivitatea cunoaşterii, caracterul ei iconic-liturgic-participativ.

Părintele Stăniloae surprinde în icoană taina unităţii în dualitate, ca suport al închinării fiinţiale şi trecerii către Prototip, ca mediu transparent al cuprinderii reciproce între chip şi Prototip: „Dând icoanei ceea ce se numeşte închinare relativă, ea coincide cu închinarea ce se adresează lui Hristos ca adorare. Atitudinea în faţa icoanei este o misterioasă dualitate în unitate. Aceasta pentru că pe de o parte credinciosul se adresează prototipului, pe de alta face aceasta prin icoană. În acest sens, prototipul şi icoana sunt una în alta. Sf. Teodor Studitul zice: «Cinstirea icoanei urcă la prototip. Închinarea amândurora e una; nu sfâşiată, nu împărţită. Dar *faţă de prototip e fiinţială*, iar faţă de icoană relativă... Cel ce se închină icoanei cuiva, fie a lui Hristos, fie a Născătoarei de Dumnezeu, fie a vreunui sfânt... în ea se închină celui a cărei icoană este ea» Contrar acestei atitudini ortodoxe, Sf. Teodor Studitul cunoaşte două atitudini greşite: refuzul de a da cinstire icoanelor, sau de a le adora în ele însele. Şi unii şi alţii săvârşesc blasfemie. «Cei dintâi ca unii care desfiinţează misterul iconomiei, iar ceilalţi ca unii care îndumnezeiesc sau dau fiinţă celor ce sunt departe prin fire de prototipuri... aşadar trebuie să ne închinăm icoanei lui Hristos... relativ, dar să nu o adorăm, căci aceasta *se îndreaptă fiinţial* la Hristos Însuşi... închinându-ne acesteia ne în-

chinăm lui Hristos, nu despărțit după ipostas, ci deosebit după rațiunea ființei»... Prin icoană ne închinăm lui Hristos tot aşa cum i ne închinăm când nu privim la icoană", şi în acest sens spunem că „închinarea ce I-o dăm este una"[1].

Ceva mai departe, Părintele Stăniloae revine cu o observație interesantă: „cine nu se închină icoanei nu se închină Prototipului Însuşi, adică lui Hristos. Nu degeaba lipsa icoanelor în anumite culte creştine echivalează cu lipsa închinăciunilor, la acei creştini în rugăciunile lor"[2].

„Icoanele", arată Kallistos Ware, „fac explicită bunătatea înnăscută a lumii materiale, şi cheamă binecuvântarea lui Dumnezeu asupra întregii creativități artistice omeneşti. Iconograful slujeşte ca un preot al creației, transfigurând-o şi redând-o articulată spre slava lui Dumnezeu. (...) În cuvintele Sfântului Teodor Studitul, «Faptul că persoana umană este creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu înseamnă că facerea unei icoane este într-un fel o lucrare divină» (...) În cuvintele Sinodului de la 787, «Atunci când cinstim şi venerăm o icoană, primim sfințire». Ea împlineşte un rol de mediere. Nu constituie un simplu ajutor vizual, ci un mijloc al comuniunii. Stând înaintea icoanei lui Hristos, închinătorul este adus față către față cu Hristos Însuşi. Prin icoană, trecem înăuntrul dimensiunilor spațiului sacru şi timpului sacru, intrând într-un contact viu, real cu persoana sau taina zugrăvită. Icoana este o cale de acces, un punct de întâmpinare, un loc de întâlnire"[3].

---

[1] Idem, *Iisus Hristos ca Prototip al icoanei Sale*, MMS, XXXIV, 1958, nr. 3-4, p. 265.

[2] *Ibidem*, p. 269.

Trecerea prin închinare a rugătorului spre Prototip este văzută de Sfântul Grigorie Palama ca o deschidere spre iconizarea de taină sau primirea tiparelor dumnezeieşti: „Căci inima curată este aceea care se înfăţişează înaintea lui Dumnezeu fără nici o formă, pregătită ca să se imprime în ea tiparele lui Dumnezeu prin care obişnuieşte El să se facă arătat”[1].

Serghei Bulgakov citat de Părintele Stăniloae pune în relief caracterul iconic al cunoaşterii şi creativităţii omeneşti spunând că omul, ca şi chip al lui Dumnezeu, „participă activ la această iconizare a existenţei (asemănător modului cum realizează activ şi creator cunoaşterea ei, logizarea). El află în sine şi prin sine, chipurile lucrurilor, pentru că el însuşi este în acest sens icoana totală (*vseicona*) a lumii. Tot ce are realitate este reprezentabil pentru om, în om şi prin om, care nu numai află în sine chipurile gândite ale întregii existenţe, ci are şi capacitatea de a exprima aceste chipuri, de a le reproduce, de a da existenţei lor ideale o oarecare realitate, cu un cuvânt de a crea chipuri ale lumii”[2].

„Făcând o analogie cu raportul pe care-l face Părintele Stăniloae între icoană şi simbol”, comentează Părintele Neofit subliniind capacitatea limbajului de a fi vehicul al comuniunii între persoane, „s-ar putea spune că iconicitatea ar fi mai adâncă decât antinomia şi ambele au

---

[3] Kallistos Ware, *Eastern Christendom*, în: *The Oxford Illustrated History of Christianity*, *The Oxford Illustrated History of Christianity*, edited by John McManners, Oxford University Press, 1990, pp. 143-144.

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini*, O, XX, 1968, nr. 3, p. 371.

[2] Idem, *Iisus Hristos ca Prototip al icoanei Sale*, p. 260.

alt suport şi altă finalitate în creştinism. Formele de exprimare nu trebuiesc rupte de pecetea personală care le imprimă şi de contextul relațional interpersonal (...) Un aspect central al noii paradigme în știință este deplasarea accentului de la obiect la relații. Creştinismul pune persoana *înaintea* relației şi în plus îi dă şi o haină iconică. Această haină iconică se imprimă prin persoană şi în formele de expresie verbală. Prin urmare, aş zice că pecetea iconică e potența limbajului iconic verbalizat ca exprimare a persoanei umane. Antinomiile cred că pot fi asumate de limbajul iconic"[1].

Mai departe, Părintele Neofit precizează că „limbajul antinomic uzează mai cu seamă de semnificații, iar cel iconic de numiri", prin care antinomia este fundamentată pe experiență, iar cuvântul îşi manifestă esența dialogală şi intenționalitatea euharistică: „«De fapt, prin cuvinte şi înțelesuri trebuie să trecem mereu dincolo de cuvinte şi înțelesuri. Numai aşa sesizăm prezența plină de taine a lui Dumnezeu. Dacă ținem prea mult la cuvinte şi înțelesuri, ele se interpun între noi şi Dumnezeu şi rămânem în ele, socotindu-le pe ele drept Dumnezeu [...] Termenii negativi singuri sunt tot aşa de insuficienți ca şi cei afirmativi. Totdeauna trebuie făcută o sinteză între ei. Dar la baza acestei sinteze stă o experiență care depăşeşte atât termenii afirmativi cât şi pe cei negativi ai ei» – spune Părintele Stăniloae"[2].

„Limbajul iconic este mai mult bazat pe afirmații", continuă Pr. Neofit afirmând sursa apofatismului în suprema pozitivitate a realității dumnezeieşti: „De altfel

[1] Ierom. Neofit Linte, Florin Caragiu, *op. cit.*, pp. 74-75.

[2] *Ibidem*, p. 95-96, cf. Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p.94.

şi Părintele Stăniloae spune cu referire la Dionisie Areopagitul că «Dionisie, deşi pe de o parte afirmă că lui Dumnezeu I se potrivesc mai bine negațiile decât afirmațiile, pe de altă parte că El e cu mult mai mult deasupra negațiilor decât deasupra afirmațiilor. Aceasta trebuie înțeles astfel: în Sine Dumnezeu este cea mai pozitivă realitate. Dar suprema lui pozitivitate e deasupra tuturor afirmațiilor noastre. Iar acesta e un motiv în plus de a nu renunța la grăirea despre Dumnezeu în termeni afirmativi». Cu alte cuvinte şi din acest comentariu al Părintelui Stăniloae reiese că este foarte justificată, poate chiar mai întemeiată, folosirea termenilor pozitivi sau afirmativi în exprimarea tainelor”[1].

Punând în evidență prezența divină lucrătoare ce face din istorie un spațiu al dialogului şi din imaginile Revelației divine un loc al comuniunii intenționale, Părintele Stăniloae deosebeşte reprezentările mitologice, imprimate de caracterul unei „repetiții ciclice” ce „nu urmăreşte un plan istoric”, personificând fenomene ale naturii şi ale complexului psiho-fizic omenesc, de imaginile Revelației divine, pătrunse de o conştiință şi o tensiune istorică a prezenței lui Dumnezeu[2].

Cât despre reprezentările Revelației, Părintele Stăniloae distinge între „*imaginile ontologice*” (omenitatea asumată de Hristos, întruparea, învierea, înălțarea Sa ca realități divino-umane) înțelese ca „unități definitive constituite prin sălăşluirea reală şi definitivă a spiritului divin într-o formă văzută” şi „*imaginile profe-*

[1] *Ibidem*, p. 96, cf. Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 95.

[2] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte şi imagini*, p. 364.

tice" (norul sau stâlpul de foc ce a condus pe israeliți prin pustie, chivotul, cartea şi cortul Legii etc.), înțelese ca „arvune" şi „proiectări anticipate" ale realității divine ce avea să se descopere în „imaginea consistentă a umanității lui Hristos"[1].

Comentând afirmația lui Farrer că în Hristos a avut loc o „renaştere a imaginilor", Părintele Stăniloae precizează sensul în care această afirmație se cere înțeleasă. Astfel, „Hristos devine adevărata imagine a lui Dumnezeu" şi totodată „centrul tuturor imaginilor verbale". Părintele Stăniloae indică în continuare iconicitatea limbajului, revelată şi desăvârşită de întruparea Fiului lui Dumnezeu şi actele Sale mântuitoare. Astfel, icoana zugrăveşte chipul ultim, consistent şi neschimbabil al împlinirii Revelației lui Dumnezeu în Hristos întrupat. Arătând complementaritatea dintre imagine şi cuvânt, Părintele Stăniloae afirmă temeiul şi finalitatea iconică a cuvântării de Dumnezeu. Întruparea lui Hristos „a dat un caracter real imaginii lui Dumnezeu", iar discursul teologic, pe de o parte se întemeiază pe ea, iar pe de alta o are ca țintă ultimă, având funcția de a descrie, de a releva această imagine istorică şi veşnică în acelaşi timp. Dinamismul teologiei stă în posibila „adaptare a cuvintelor despre Hristos la fiecare timp, o folosire a altor şi altor simboale sau imagini verbale pentru redarea imaginii sau imaginilor fundamentale şi definitive ale lui Dumnezeu în Hristos", a căror înlăturare „nu se poate admite fără părăsirea creştinismului... Fără această imagine şi fără actele ei, cuvântul n-ar putea descrie toată bogăția şi puterea divinității ce se revelează"[2].

[1] *Ibidem*, p. 363-364

[2] *Ibidem*, p. 366.

Icoana nu desființează, ci şi potențează cu adâncimea de taină a transcendenței şi alterității Persoanei divine simbolurile generale şi pe cele speciale, profetice: „Icoana coexistă cu aceste simboale subțiate, umplute de prezența deplină a lui Dumnezeu Cuvântul venit în trup. Căci ea reprezintă pe Cel ce umple aceste simboale de prezență şi luminează sensul lor. Icoana, înfățişând pe Dumnezeu Cuvântul venit nemijlocit la oameni în trup omenesc, aduce şi ea pe de o parte, ca şi El, o înlăturare a peretelui din mijloc al simboalelor legii vechi alcătuite din lucruri, dar pe de alta, o subțiere a simboalelor, prezența mai accentuată a puterii dumnezeieşti în ele”[1].

Abordarea iconologică în lumina Întrupării Dumnezeieşti îi îngăduie Părintelui Stăniloae să dezvolte o teologie a istoriei, care „privită ca întreg se mişcă între idol, simbol şi icoană, fiecare din acestea exprimând un anumit raport al ei cu Dumnezeu: idolul, un raport negativ, iluzoriu, de înstrăinare de Dumnezeu, simbolul şi icoana, etapa de pregătire şi cea de realizare a mântuirii. Idolul, simbolul şi icoana corespund păgânismului, Vechiului şi Noului Testament. De aceea, icoana n-a scos cu totul din uz simbolul, aşa cum Noul Testament n-a scos din uz Vechiul Testament, sau cunoaşterea lui Dumnezeu în Hristos n-a făcut de prisos cunoaşterea Lui din natură, sau lucrarea dumnezeiască din Hristos prin diferite mijloace materiale. Însă toate aceste simboluri, inclusiv cele din Vechiul Testament, au căpătat prin venirea lui Dumnezeu în trup o transparență, o claritate pe care nu o aveau înainte”[2].

---

[1] Idem, *De la creațiune la Întruparea Cuvântului şi de la simbol la icoană*, GB, 1957, p. 865.

Nu numai simbolurile anume construite, dar şi „fiecare lucru în ordinea naturii şi a trebuinţelor fireşti" are pentru Părintele Stăniloae un caracter de „chip al unei realităţi deosebite de el, nu ceva de sine stătător. El e o scară care ajută spiritului să urce la realitatea simbolizată. Caracterul de chip şi de mijloc de înălţare a minţii dincolo de el, sunt în fond una şi aceeaşi însuşire pe care o are simbolul"[1]. Omul însuşi „nu poate fi cugetat decât în relaţie cu absolutul", şi prin urmare, „ideea de chip al lui Dumnezeu este premiza fundamentală pentru înţelegerea omului"[2]. Cuvânt cuvântător şi fiinţă creată întru comuniune, „omul se poate defini ca o fiinţă ce trebuie să se transceandă necontenit"[3].

Urmând linia ermineutică răsăriteană sintetizată de Sfântul Maxim, Sfântul Ioan Damaschin şi Sfântul Grigorie Palama, Părintele Stăniloae indică în „existenţa «celor ce sunt în jurul lui Dumnezeu», sau «în lucrările şi puterile din jurul Lui»" temeiul şi realismul cunoaşterii şi reprezentării iconice, sau „putinţa ca Dumnezeu cel după fiinţă necuprins şi inaccesibil să se facă omului accesibil şi cunoscut în creaţiune şi în sine însuşi"[4].

Părintele Stăniloae reliefează mai departe faptul că taina creaţiei şi întrupării se întemeiază în voinţa creatoare a lui Dumnezeu şi nu este o emanaţie a însăşi fiinţei divine: „La temelia lucrurilor şi a fiinţelor create stă nu fiinţa divină, ci «formele», «tipurile», «paradigmele»,

---

[2] Idem, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei*, ST, anul IX, 1957, nr. 7-8, p. 429.

[1] *Ibidem*, p. 431.

[2] *Ibidem*, p. 438.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem*, p. 444.

«predeterminările» cugetate din veci de Dumnezeu. Fiecare lucru, fiecare ființă îşi are «forma», «chipul» lui definit sau «predeterminat» în Dumnezeu. E o taină neînțeleasă cum Dumnezeu cel infinit poate produce în Sine «tipuri», «forme» corespunzătoare cu lucrurile finite. În aceasta stă condescendența divină, care, realizându-se prin voința lui Dumnezeu, lasă ființa Lui mereu aceeaşi. Aceste «tipuri» sau «rațiuni» ale lucrurilor sunt «în jurul ființei divine»”[1].

Părintele Stăniloae aprofundează dualitatea iconică ce transpare prin simboluri şi caracterizează existența prin harul lui Dumnezeu a fiecărui lucru sau ființe create: „Având deci fiecare lucru sau ființă creată la baza sa o astfel de «formă» divină, transcendența divină imediată pe care o putem contempla în orice creatură ca simbol, este această «formă» care, deşi divină, e oricum «definită» (pre-determinată) chiar prin Dumnezeu. Desigur, o contemplăm îmbibată de infinitatea divină. Îl simțim, Îl trăim, în ea pe Dumnezeu, subiectul ei cugetător şi suportul ei[2] (...) Dacă n-ar fi produs cugetarea lui Dumnezeu aceste «forme» definite ale lucrurilor, noi n-am putea să experiem pe Dumnezeu prin lucruri decât în mod vag, nu printr-o «formă», printr-o frumusețe dumnezeiască, dar totuşi «determinată» a lor. Lucrurile n-ar putea fi simboluri ale unor anumite puteri şi lucrări dumnezeieşti,

[1] *Ibidem*, p. 448.

[2] „De pildă, prin miel contemplăm nu numai ideea mielului din Dumnezeu, ci şi pe Fiul lui Dumnezeu, care a pus în ideea mielului şi reflectă în ființa lui creată, însuşirea blândeții Sale personale şi intenția viitoarei jertfiri a Lui pentru lume. Această referire la Dumnezeu însuşi o primesc în cultul mozaic şi apoi şi al Noului Testament unele din lucruri, indicate şi consacrate de Dumnezeu ca simboluri”. *Ibidem*.

ale anumitor feluri de manifestări ale lui Dumnezeu. Aceste forme sunt *mijlocitoarele* între «indeterminarea», «inimaginabilitatea» absolută a lui Dumnezeu şi între chipurile văzute, care sunt lucrurile”[1].

Distincția între ființa lui Dumnezeu, prototipurile din sfatul divin şi lucrurile create fundamentează iconic relația inseparabilă, antinomică între între apofatic şi catafatic, între transcendența ființei divine şi prezența ei lucrătoare, manifestată prin energiile necreate: „Ideea că prototipurile sunt mijloacele între indeterminabilitatea divină şi lucrurile văzute ca chipuri ale lor, o exprimă şi Sfântul Ioan Damaschin, când, pe de o parte, numeşte prototipurile „icoane” ale ființei divine, iar lucrurile văzute „icoane” ale prototipurilor. «Sunt şi în Dumnezeu icoane şi paradigme ale celor ce vor fi prin el, adică sfatul Lui dinainte de veac şi pururea la fel... Aceste icoane şi paradigme le numeşte Sfântul Dionisie cel prea cunoscător ale celor dumnezeieşti şi împreună cu Dumnezeu contemplător al lor, predeterminări»”[2].

Evitând tendința nestoriană, Părintele Stăniloae susține legătura inseparabilă şi neamestecată între rațiunile divine şi formele văzute ale lucrurilor, împletirea iconică ce face ca fiecare lucru creat să fie mai mult decât o simplă entitate izolată, autonomă, şi paradoxal, mai mult decât el însuşi prin pecetea actului dumnezeiesc creator şi susținător: „Aceste «paradigme» nu sunt nici identice cu formele văzute ale lucrurilor, dar nici total despărțite, cum se pare că vrea să susțină G. Florovschi...”[3].

---

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem*, p. 450.

Părintele Stăniloae aprofundează, ca fundament al ontologiei iconice şi al limbajului iconic, tema perihorezei între raţiunea divină şi forma creată: „Se poate spune, aşadar, că forma văzută, fără să fie una cu forma nevăzută, e nedespărţită de aceea, e îmbibată de aceea. Îndată ce n-ar mai fi forma nevăzută în lucrul văzut, forma văzută a acestuia s-ar descompune. Lucrul văzut e simbol al paradigmei sale nevăzute, tocmai prin faptul că acestea două, fără să fie una, sunt totuşi la un loc, sunt nedespărţite. În aceasta stă antinomia simbolului, că pentru a cunoaşte ceea ce nu se vede, trebuie să priveşti la ceea ce se vede, dar în acelaşi timp trebuie să depăşeşti ceea ce se vede. Ceea ce se vede îţi face cunoscut ceea ce nu se vede, dar totuşi nu trebuie să te opreşti la ceea ce se vede, căci aceasta înseamnă transformarea lui în idol. Dar *transcenderea nu părăseşte lucrul văzut*, pentru că prototipul care se străvede în el, lucrează în el, fără a fi una cu el. Ceea ce nu se vede e şi nu e cunoscut prin ceea ce se vede. E şi nu e definit prin ceea ce se vede”[1]. În înţelegerea icoanei şi a limbajului iconic apofatic, este esenţială această remarcă a Părintelui Stăniloae asupra paradoxalei *transcenderi către model care nu părăseşte icoana*. Transcenderea nu operează dualist-separatist sau panteist-dizolvant, ci transfigurativ-euharistic, spre actualizarea comuniunii făpturii create cu Creatorul, a comuniunii între persoane.

Afirmând strânsa legătură între creaţie şi providenţă, Părintele Stăniloae indică rădăcinile conceptuale ale erorii deiste, căci „lucrurile ca simboluri nu indică raţiunile divine numai ca nişte cauze care le-au creat odată, dar acum sunt despărţite de aceste lucruri şi inactive. Ele in-

[1] *Ibidem*.

dică raţiunile divine nu numai ca cele prin care Dumnezeu le-a creat, ci şi ca pe cele prin care Dumnezeu le providenţiază. Între creaţiune şi providenţă e o strânsă legătură. Lucrurile nu sunt numai simbolurile lui Dumnezeu Creatorul, ci şi ale lui Dumnezeu Providenţiatorul. Ele indică o lucrare a lui Dumnezeu, activă în fiecare moment în ele”[1].

Părintele Stăniloae afirmă în continuare sinergia între lucrarea lui Dumnezeu şi răspunsul de creaţie, respingând tendinţa monergistă: „Dar «paradigma» divină nu lucrează singură asupra materialului văzut, mai ales când este vorba de o fiinţă creată, dotată cu libertate. Fiinţa creată e chemată să lucreze şi ea la realizarea chipului ei conform paradigmei divine”[2].

Mai mult, în realizarea sinergică a chipului conform paradigmei divine, aceasta nu are un caracter legic constrângător, ci presupune alteritatea, libertatea şi creativitatea răspunsului de creştere al făpturii: „În procesul istoric creatura, sau mai bine zis creaturile, trebuie să se realizeze după planul şi prototipurile divine. Pentru ele aceste prototipuri nu au o necesitate care se impune. Ele nu sunt legi fizice sau naturale. Ele trebuie să fie realizate în libertate şi prin eforturi libere. Aceasta e o problemă de rezolvat, nu un germene de evoluat. Iată de ce procesul istoric este o epigeneză ontologică. Epigeneza este o creaţiune imitată”[3].

Aici este punctul critic în care se manifestă „riscul” divin: posibilitatea căderii înţelese ca abatere a lucrării făpturii raţionale de la orientarea sa iconică spre împre-

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

ună lucrarea cu Dumnezeu: „Ceea ce-l abate pe om de la lucrarea convergentă cu cea a paradigmei divine, este păcatul”[1].

Păcatul a adus pierderea vederii iconice şi opacitatea creației față de rațiunile divine, micşorând drastic capacitatea transcensului spre comuniunea cu Dumnezeu. Întruparea lui Hristos a adus harul credinței şi a restabilit vederea iconică în lumina Duhului Sfânt: „puterea de a face, prin lucrurile văzute, transcensul spre Dumnezeu, e una cu credința. Şi aceasta a adus-o deplin de-abia harul lui Hristos”[2].

Icoana apare ca „hotar al liturghisirii şi catapeteasmă a trecerii” minții spre altarul de taină al împărtăşirii duhovniceşti. Această „trecere” înseamnă de fapt nu o excludere a lumii ci o dăruire a ei spre a fi îmbrăcată în „chipul nestricăciunii”. În ceea ce priveşte modul acestei treceri, Părintele Stăniloae arată că icoana aparține şi în acelaşi timp nu aparține categoriei simbolului, căci „*dacă se face un transcens de la icoană ca materie, nu se face un transcens de la ea ca chip.* (...) Chipul face puntea între existența reală prototipică în esența ce-i este proprie, a celui reprezentat, şi reprezentarea prototipului într-o materie străină. În această privință, icoana este deosebită de simbol, căci chipul simbolului e altul decât «chipul» celui simbolizat. Iar *puntea aceasta este reală*, nu e o invenție pur subiectivă, deşi are lipsă de pilastrul minții închinătorului. Puntea nu e produsă de minte, dar nu se poate dispensa de minte în realizarea ei concretă (...) Apărătorii icoanelor, atrăgând atenția asupra implicațiilor prototipului în chipul Lui şi a chipului în prototip, vorbesc des-

[1] *Ibidem*, p. 451.

[2] *Ibidem.*

pre necesitatea ca icoana să îmbrățișeze și prototipul, și chipul”[1]. Închinarea este acea trecere de la icoană la prototip, odată cu paradoxala rămânere în taina chipului. Prin închinare ca actualizare iconică, ritualică-liturgică a relației omului cu Dumnezeu, „chipul se înviorează de viața prototipului”[2].

Lucrurile create au căpătat pentru ochii credinței transparența duhovnicească ce a restaurat posibilitatea reprezentării iconografice, expresie a contemplării naturale a creației și a transcensului spre condiția euharistică a unirii dumnezeiești: „De aceea spuneau apărătorii icoanelor că înainte de Hristos, oamenii erau înclinați să facă din lucrurile văzute, idoli. Păcatul îi lipsea de puterea de a privi prin ele, dincolo de ele, la paradigmele divine. Pentru aceea Dumnezeu le-a interzis să-și facă asemenea chipuri văzute. Dar totuși le-a recomandat unele chipuri, însă cu porunca apriată de a nu le socoti Dumnezeu, ci numai simbolurile lui Dumnezeu”[3].

Transpare din cele de mai sus relevanța gnoseo-ontologică a scării iconice din învățătura Sfântului Ioan Damaschin, care investește imaginea ca participare ontologică[4] și mediere a participării la model. Scara imagini-

[1] Idem, *Iisus Hristos ca Prototip al icoanei Sale*, p. 268.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem*

[4]Definind imaginea ca o „asemănare care caracterizează prototipul, rămânând diferită de acesta într-o anume măsură” (P.G. 94, col. 1240, apud: Egon Sendler, *Icoana, Chipul nevăzutului. Elemente de teologie, estetică, tehnică*, trad. din lb. franceză de Ioana Caragiu, Florin Caragiu și monahia Ilie Doinița Teodosia, Ed. Sophia, 2005, p. 83), Sfântul Ioan Damaschin circumscrie iconic istoria ca participare la taina Întrupării dumnezeiești, în cadrul căreia „gradul de asemănare depinde de gradul de participare la Arhetip” (*ibidem*). Conside-

lor: Cuvântul ca icoană naturală a Tatălui, icoanele, ideile de voință sau rațiunile divine ale lucrurilor create din gândul lui Dumnezeu, apoi lucrurile văzute ca icoane ale lucrurilor nevăzute, viitoare şi trecute, descoperă sensul istoriei în comuniunea de iubire între persoane, între chip şi prototip: „În ce priveşte crearea lumii, două lucruri ies în evidență din premisa logică a caracterului personal al lui Dumnezeu – dar de o logică ce ține seama de copleşitoarele realități trăite de fiecare dintre noi – : că Dumnezeu a voit să creeze persoane şi le-a creat din iubire pentru a sta în comuniune cu ele”[1].

În acest sens, iconicitatea existenței create provine din voința lui Dumnezeu, din iubirea Sa doritoare de a face făptura părtaşă slavei sale: „Singurul mod de înființare a lumii, potrivit cu ideea de Dumnezeu, este producerea ei liberă, suverană, deci nu din ființa Sa, ci din nimic, şi crearea ei nu din capriciu, nici din vreo silă sau frică, ci din iubire, din voința de-a face şi alte feluri de ființe părtaşe de fericirea existenței în comuniune cu Sine”[2].

Manifestarea spiritului uman este manifestarea ca Persoană, care având suflet şi trup, se descoperă prin intermediul imaginilor şi cuvintelor, ce sintetizează latura spirituală şi cea sensibilă într-un întreg iconic. Acesta oglin-

---

răm că accentul viziunii Sfântului Ioan Damaschin nu stă într-o simplă scalare valorică a imaginilor. El cade pe cuprinderea istoriei în iconomia divină, pe coborârea dumnezeiască în creație desăvârşită în Întrupare. Taina Întrupării deschide, circumscrie şi dinamizează istoria, fiind temeiul condiției ontologic-sinergice a creației. Prin aceasta istoria apare drept cadrul de desfăşurare a răspunsului de participare al făpturii, prin pecetea şi lucrarea Creatorului, la cele divine.

[1] Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creştinism şi ortodoxie*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1993, p. 112.

[2] *Ibidem*, p. 113.

deşte urma în om a relației personale cu Dumnezeu. Echilibrul între latura sufletească şi cea trupească, în ierarhia naturală suflet-corp indică spre persoana umană ca icoana creată în relație cu Arhechipul divin. Tocmai acest echilibru evită mitologizarea imaginii iconice, care are în plus față de simbol încărcătura Întrupării, a chipului omului sau firii omeneşti asumate de Fiul lui Dumnezeu în Persoană[1].

Bineînțeles, limbajul iconic are un dublu sens de reciprocă dăruire de chip şi cuvânt în limbajul comunicării omului cu Dumnezeu, şi al interpenetrării între suflet şi trup. Şi exact acest fundament dialogal, interactiv, nu îngăduie reducția realității spirituale la trup, nici cea a realității divine la icoana ei creată[2].

---

[1] „Prin faptul că creştinismul este religia revelării lui Dumnezeu în «chipul substanțial» uman, prin faptul că toate imaginile revelate se nasc din atingerea spiritului divin de spiritul uman întrupat, se arată că în creştinism omul s-a ridicat la treapta cea mai înaltă a sesizării lui Dumnezeu, la treapta sesizării Lui ca realitate deosebită de obiecte, ca realitate spirituală, dar care nu se poate revela şi sesiza decât prin intermediul imaginilor sensibile. Căci pe de o parte, numai omul este, ca spirit, superior obiectelor, dar pe de alta, ca spirit întrupat, el este o imagine substanțială şi toată viața lui spirituală este legată de imagini. Imaginile sunt forma necesară a manifestării spiritului uman, iar spiritul uman este după chipul lui Dumnezeu. Omul nu poate sesiza pe Dumnezeu decât prin imagini, prin simboluri. Imaginile umane sunt cea mai înaltă formă de sesizare a spiritului divin, căci, ca imagini în care se exprimă spiritul uman, ele sunt totodată simboluri ale spiritului divin, după al cărui model este spiritul uman". Idem, O teologie a icoanei, p. 41.

[2] „Dar omul nu trebuie să confunde imaginile sale şi nici chiar trupul său cu însăşi realitatea sa spirituală. Adică el nu trebuie să transpună asupra spiritului latura de obiect a imaginilor. Când se face aceasta, se naşte idolul, sau mitul. În sensul acesta orice imagine

Incomensurabilitatea şi asemănarea exprimă dinamica raporturilor personale între om şi Dumnezeu. Adevărul lui Dumnezeu ca Persoană care circumscrie insondabilul persoanei umane nu poate fi depăşit, şi prin urmare demitologizat. Însă sensul Persoanei Lui, dat de dialogul şi împărtăşirea interpersonală, se adânceşte infinit în veci în conştiinţa omenească, după măsura în care ea creşte în participare şi capacitatea de primire. Distanţa între Dumnezeu şi om nu este spaţială, ci o distanţă de fiinţă în sensul alterităţii şi plenitudinii ontologice absolute a lui Dumnezeu în raport cu condiţia umană, şi un potenţial de participare în sens mistic-liturgic, interpersonal. Apropierea mistică se face în măsura împărtăşirii întru cunoştinţă, ceea ce indică actualizarea prin participare a darului dumnezeiesc şi îndumnezeitor. Participarea sau împărtăşirea nu constituie numai un schimb de daruri, sau de ceva exterior, ci are un caracter intersubiectiv. Subiectul uman devine prin har subiect al lucrărilor divine şi subiectul divin devine prin voia liturghisitoare a omului subiect al lucrărilor omeneşti. Tocmai acest conţinut intersubiectiv ireductibil arată fondul iconic, echilibrul între latura apofatică şi cea catafatică, în cunoaşterea lui Dumnezeu.

Acest echilibru este întemeiat de Părintele Stăniloae pe revelarea lui Dumnezeu ca Persoană: „Imaginile despre Dumnezeu ca persoană ce intră în relaţie cu omul nu sunt numai produsul incomensurabilităţii între Dumnezeu şi om, ci şi al unei asemănări între om, ca spirit şi Dumnezeu. De aceea, au în ele un adevăr etern valabil, neputând

poate deveni mit, fie că are caracterul unui eveniment istoric, fie că este împrumutată din natură. Chiar şi imaginile Revelaţiei pot deveni în acest caz mituri". *Ibidem*, p. 41.

fi, în fond, niciodată depăşite şi în sensul acesta ele nu sunt propriu-zis mituri. Dumnezeu va fi etern cunoscut ca persoană, deşi sensul persoanei Lui – ca de altfel şi sensul persoanei noastre – se va adânci pentru noi în veci”[1].

Dacă putem spune aşa, Persoana este „puntea” dialogică între latura apofatică şi cea catafatică a cunoaşterii, şi în lipsa ei putem înțelege căderea în dualismul contrar al părților, căderea din dialogicitate în lupta contrariilor sau înțelegerea unirii lor ca identificare a alterităților. De aici caracterul „schizoid” al concepțiilor impersonaliste antice. De aceea, una din cele mai importante contribuții ale Părintelui Stăniloae constă în afirmarea şi păstrarea pe temeiul viziunii ortodoxe asupra persoanei, a echilibrului iconic şi întrepătrunderii între cunoaşterea apofatică şi cea catafatică. Demersul său uneşte în esență condiția apofatică, de trecere şi depăşire pascală a hotarului cunoaşterii pozitive, cu condiția catafatică, de recunoaştere şi asumare afirmativă a conținutului descoperirii dumnezeieşti[2].

Acest mod de înțelegere este propriu Tradiției Bisericii Răsăritene: „Răsăritul grecesc”, scrie Christos Yannaras, „a înțeles Icoana ca pe un mijloc de exprimare a adevărului persoanelor şi a «lucrurilor» şi a vorbit o limbă ico-

[1] *Ibidem*, p. 43.

[2] „Atât în privința imaginilor revelate, cât şi a însuşirilor lui Dumnezeu pe baza lor, nu trebuie să îmbrățişăm unilateral nici atitudinea catafatică, pentru că ea poate degenera în mentalitatea mitică, nici cea apofatică, pentru că ea are ca urmare o neîncredere totală în posibilitatea unei legături a omului cu Dumnezeu, deci o neîncredere chiar în om. Pe încrederea în posibilitatea omului de a capta ceea ce revelează Dumnezeu despre Sine Însuşi se bazează de altfel şi încrederea în cuvântul nostru despre Dumnezeu... Trebuie să unim totdeauna apofaticul cu catafaticul”. *Ibidem*, p. 43.

nologică, care semnifică manifestarea persoanei lui Dumnezeu şi a persoanei omului. Icoana este semnificarea relației personale, manifestarea «logică» a lucrării personale ca chemare la comuniune şi relație. (…) Icoana nu se epuizează în hotarele ei, nu reprezintă «un obiect semnificat» static, nu înlocuieşte doar ca «paradigmă» o realitate sau un fapt, ci ea revelează lucrarea personală ce cheamă la comuniune şi la relație şi salvează caracterul cunoaşterii ca fapt al relației dinamice”[1].

Icoana reflectă deplinătatea împroprierii de către Fiul lui Dumnezeu a firii omeneşti. Nu este cuprinsă aici numai restaurarea firii omeneşti în unire cu Hristos, ci asumarea ei în Ipostasul dumnezeiesc: „între «chipul lui Dumnezeu», în care era Fiul lui Dumnezeu şi «chipul de rob», Hristos a luat ceea ce era «după chipul» Său divin, adică imaginea chipului Său divin (*to kat' eikona*), cum spun Sfinții Părinți. De fapt toți oamenii sunt «după chipul» dumnezeiesc. Dar acest chip slăbit prin păcat e restabilit în primul rând şi în mod desăvârşit în Hristos, întrucât e umplut de Dumnezeire, de originar şi întrucât Fiul lui Dumnezeu însuşi se face purtătorul lui”[2].

Prin întrupare, Hristos devine subiect şi al firii omeneşti, fără a lua un ipostas omenesc, după cum omul îndumnezeit este făcut subiect al lucrărilor dumnezeieşti, fără a se adăuga ca un împreună-Dumnezeu la Persoanele dumnezeieşti deoființă. Omul se îndumnezeieşte prin har, se „întrupează” prin har ca dumnezeu în Dumnezeu sau devine subiect al lucrărilor divine. Imprimarea iconică nu

[1] Christos Yannaras, *Persoană şi Eros*, trad. de Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 197.

[2] Pr. Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, p. 46, n. 12.

exclude intersubiectivitatea ci o odihneşte, îi exprimă orientarea sau intenționalitatea euharistică.

Părintele Stăniloae afirmă caracterul etic al îndumnezeirii, prin responsabilitatea născută de conştiința propriului chip integral, împlinit în unire cu lucrarea lui Dumnezeu. Astfel, arată sfinția sa, „dumnezeirea ca model al spiritului omenesc trebuie să se afle în direcția supremelor eforturi de înălțare spirituală a omului. Omul se află pe culmile posibilităților sale în realizarea sa etică, în ridicarea spre virtuțile prin care a depăşit egocentrismul, şi a intensificat la gradul ultim răspunderea pentru alții. Acestea sunt stările şi tensiunile prin care omul se aseamănă mai mult cu Dumnezeu. Manifestarea lor este şi maxima manifestare a prezenței lui Dumnezeu, datorită şi faptului că la aceste înălțimi etice omul nu se poate ridica fără ajutorul şi prezența lui Dumnezeu” [1].

Pogorârea dumnezeiască cheamă şi susține răspunsul omului, al străduniilor sale ascetice de a se deschide lucrării dumnezeiești în el. De aceea, îndumnezeirea are un *caracter etic*, nu în sensul adecvării la o lege exterioară, impusă sau juxtapusă firii umane, ci în sensul responsabilității date de conştiința chipului iconic şi comunitar, care reclamă depăşirea egocentrismului. Această depăşire nu se desfăşoară numai prin propriile eforturi, ci cu ajutorul lui Dumnezeu şi arată integritatea omului numai în unirea cu Dumnezeu, centralitatea în om a chipului lui Dumnezeu.

Chipul lui Dumnezeu în om nu are un caracter static de dat obiectiv, ci este pecetea actului creator divin, urma Treimii în om, care deschide perspectiva comunicării cu Dumnezeu, arată orientarea chipului spre Arhechip, ori-

[1] *Ibidem*, p. 57.

entare ce este totodată o responzabilizare a conştiinţei spre un răspuns dialogal de creştere în asemănare, în liturghisirea iubirii divine.

Părintele Stăniloae subliniază înţelesul relaţional iconic şi liturgic în sens larg al simbolului în limbajul biblic-creştin: „Corelaţia cu transcendenţa este nota distinctivă a simbolului mozaic şi creştin. Simbolul, în acest înţeles special, trezeşte şi susţine raportarea spiritului uman la transcendenţă. Simbolul e văzut în funcţie de transcendenţă. Prin el se «contemplă» transcendenţa şi se «slujeşte» ei”[1].

Dacă, după Părintele Stăniloae, simbolul profetic este suport al relaţiei sau părtăşiei inteligibile cu Cuvântul neîntrupat, în pregătirea sau anticiparea întrupării, icoana este suport al relaţiei sau părtăşiei integrale a omului cu Cuvântul întrupat. Temelia lumii fiind privită în Dumnezeu şi iconomia sa, în dependenţa şi libertatea ce implică în paradoxala lor întrepătrundere o asemănare-înrudire şi o participare-legătură vie, lumea este văzută ca simbol şi ca bază pentru simboluri. De asemeni, creaturalitatea lumii implică înrudirea iconică sau de participare şi alteritatea de fiinţă [2].

---

[1] *Ibidem*, p. 87.

[2] „Numai creştinismul, urmând Vechiul Testament, vede lumea ca simbol şi ca bază pentru simboluri, căci numai creştinismul vede lumea ca relativă, numai pentru creştin ea nu e obiect de închinare idolatră, pentru că nu e ultima realitate, ci dincolo de ea există o altă lume pe care o simbolizează. Dar nu e de ajuns ca lumea văzută să nu fie singura pentru a putea fi considerată ca simbol, ci mai trebuie ca cealaltă lume pe care o simbolizează să se afle într-o legătură cu cea văzută, anume ca aceasta să-i semene aceleia, să fie chip al ei. Iar această calitate o are numai dacă este dependentă de aceea, dacă nu e într-o independenţă de ea. Această relaţie o are lumea văzută în mod

Lumina făpturilor vine din ordinea interioară a lucrurilor, pe care omul o cuprinde virtual, ca şi chip al lui Dumnezeu, care cuprinde virtual în gândul Său creaţia. Actualizarea unitară a acestei cuprinderi se face prin lumina sa înţelegătoare, însă în solidaritate cu Chipul comuniunii Treimice, fapt ce implică solidaritatea cu toate celelalte persoane, dând rodul propriu în comuniunea iubirii[1].

Cuprinderea virtuală de către om a toată făptura este actualizată, se câştigă în Logosul întrupat, prin chipul străbătut de Arhetip. Icoana nu poate fi gândită fără Prototip, ci mediind relaţia interpersonală, prin relaţie cu El, iradiază, se umple de viaţa Prototipului. Tot aşa chipul lui Dumnezeu îşi actualizează potenţele fiinţiale străbătut de viaţa Arhetipului: „Dar capacitatea omului de a le cuprinde pe toate în mod unitar, organizat şi în adâncul deplinei lumini, neacoperite de întuneric şi nestrâmbate, o câştigă omul în Hristos, în Care chipul lui Dumnezeu este refăcut deplin, întrucât e străbătut intim de arhetipul dumnezeiesc. Dumnezeu Cuvântul, creând pe om ca fi-

---

cert numai ca una ce e creată de cealaltă. Numai în acest caz, ea e după asemănarea aceleia, datorită şi faptului că e mediu de manifestare a aceleia. *Ibidem*, p. 87.

[1] Toate făpturile sunt lumini, pentru că toate au o structură ordonată, o ordine interioară. Dar omul le cuprinde virtual şi e chemat să le cuprindă actual pe toate şi să se imprime de toate. În lumina lui înţelegătoare, se cuprind unitar şi prin ea se descoperă toate luminile create, sau toate sensurile armonizate, pentru că el e chipul lui Dumnezeu. Şi fiecare persoană e o lumină distinctă de alta, dar în legătură cu celelalte, înţelegând fiecare în mod propriu, dar în solidaritate cu celelalte, toate. Idem, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, p. 121.

inţă conştientă mărginită în puteri, nu poate să nu-i dea acesteia un chip actualizat până la un anumit grad”[1].

În acest sens, simbolurile creştine au o orientare iconică de indicare a tainei întâlnirii omului cu Dumnezeu şi odihnei în iubirea Lui: „Toate simbolurile creştine exprimă stările vieţii duhovniceşti a omului în Dumnezeu. Liniştea nu e un gol, ci adâncul viu şi nespus de bogat în înţelesuri al iubirii lui Dumnezeu”[2]. Taina acestei întâlniri, indefinitul persoanei şi comuniunii, depăşesc formele de manifestare a ei, astfel că „în cuvintele rostite despre ceva şi în tăcerea despre aceea, se cuprinde ceva deosebit de ceea ce rostim sau de ceea ce tăcem”[3].

Limbajul iconic al Revelaţiei descoperă nu numai simple indicaţii sau analogii structurale, ci însăşi lucrarea dumnezeiască, faptul relaţiei dinamice între chip şi Prototip, între om şi Dumnezeu: „Omul care trăieşte taina lui Dumnezeu îşi găseşte imagini şi metafore pentru a o exprima, dar în ele este şi lucrarea lui Dumnezeu”[4].

Valoarea apofatismului în Tradiţia creştin-ortodoxă este întemeiată de Părintele Stăniloae nu pe o esenţă abstractă intangibilă, ci pe taina indefinită şi inepuizabilă a Persoanei şi comuniunii. Metoda apofatică nu aruncă pe Dumnezeu în izolare de lume în mod deist, ci indică o depăşire a limbajului rostit prin experierea tainei dumnezeieşti, a experierii cuvântului-persoană prin părtăşia la comuniunea absolută a Sfintei Treimi: „Dar atunci se naşte întrebarea: În ce mai constă importanţa cuvântului? Cuvântul rostit e introducere la Cuvântul-Persoană. Se

[1] *Ibidem*, p. 122.

[2] Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 383, n. 832.

[3] Sfântul Grigorie de Nazianz, op. cit., p. 120, n. 4.

[4] *Ibidem,* p. 133, n. 58.

poate vorbi până se ajunge la experiența nemijlocită a persoanei, la comuniunea directă cu ea. Dar odată ajunşi acolo trebuie să tăcem. Trebuie să experiem cuvântul-persoană în plinătatea lui prin tăcerea în care persoana noastră întreagă prinde, ca un cuvânt atotcuprinzător, persoana cealaltă. Mulțimea de cuvinte ne ține într-o lume de coji fără viață, într-o aparentă realitate. Realitatea esențială e persoana. Dar în persoana noastră trăim numai chipul, chipul cel mai esențial al realității plenare şi ultime care e Persoana dumnezeiască, mai bine zis comuniunea treimică de Persoane[1]. Limbajul rostit se desăvârşeşte astfel în chenoza iubirii, în limbajul dăruirii de sine şi primire a sălăşluirii celuilalt în tine. Oamenii, arată Părintele Stăniloae, „au fost făcuți pentru dialog”[2].

Părintele Stăniloae subliniază în acest sens caracterul dialogic, liturgic al chipului omului, identificând în acest cadru de înțelegere raționalul cu caracterul cuvântător şi cu nemurirea: „identificarea raționalului cu nemurirea se va înțelege mai bine dacă vom considera că existența omului spre moarte este nerațională sau lipsită de sens, dar şi dacă vom privi raționalul ca cuvântător. Omul vorbeşte pentru că e agrăit de Dumnezeu, pentru că e pus prin vorbire în relație cu Dumnezeu; şi pentru că vorbeşte, mai bine zis pentru că răspunde, omul nu va termina niciodată să răspundă, pentru că Dumnezeu nu va termina niciodată să-i spună ceea ce este El şi să-i arate iubirea Lui şi omul nu va termina niciodată să înțeleagă şi să vrea să înțeleagă şi mai mult şi să-şi exprime bucuria,

[1] Calist Catafygiotul, op. cit., p. 459, n. 868.

[2] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului,* în: *Scrieri*, partea I, p. 97, n. 27.

recunoştinţa şi doxologia pentru ceea ce îi arată Dumnezeu”[1].

Este interesant de amintit că ontologia relaţională şi modul de gândire trinitar au fost puse recent în lumină de către oamenii de ştinţă, care au adeverit insuficienţa modului tradiţional fizicalist, reducţionist, prelungit adesea ilegitim şi grosolan în scientism. Vom da un singur exemplu care arată importanţa gândirii triadice nu numai în antropologie ci şi în cercetarea ştiinţifică, fizică a realităţii. Într-un articol recent[2], John Polkinghorne aduce în atenţie „ontologia relaţională, o explorare a rolului fundamental al interconectivităţii în darea noastră de seamă asupra realităţii. Urmărirea acestui subiect este puternic încurajată de modurile de gândire trinitare, astfel încât Realitatea dumnezeiască şi realitatea creată se cuvine a fi înţelese în termeni de «Fiinţă – comuniune» («Being as communion», Zizioulas 1985). Din punct de vedere metodologic, ştiinţa a fost în mod tradiţional reducţionistă, o strategie ce a generat multe câştiguri împortante în înţelegere, nu în ultimul rând fiindcă gândirea asupra unor simple părticele şi părţi este mai facilă decât gândirea asupra totalităţilor complexe. Odrasla filosofică ilegitimă a ştiinţei, scientismul, a căutat în consecinţă să răspândească un concept de realitate fizic reducţionist, afirmând pretenţia că, în cele din urmă, fizica e totul. Cu toate acestea, realitatea răspunde împotriva unor asemenea tactici grosolane, şi, în vreme ce ştiinţa păşeşte în secolul al 21-lea, o varietate de dezvoltări

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 268.

[2] John Polkinghorne, *The continuing interaction of science and religion*, Zygon 40 (1), 43-49, 2005.

forțează recunoașterea necesității unui mod complementar de gândire holistă. A devenit din ce în ce mai vizibil că „mai mult este diferit", că întregul depășește suma părților. Investigarea principiilor auto-organizării holistice, active în mod spontan atât în cadrul sistemelor fizice disipative, ținute departe de echilibrul termic, cât și în emulațiile computeriale ale rețelelor logice că studiul teoreticienilor complexității oferă un semnificativ indicator în această direcție. Poate că cea mai provocatoare și captivantă dintre toate descoperirile științifice holiste actuale este fenomenul cuantic de *entanglement* (efectul EPR implicând continuarea influenței cauzale la distanță între două entități care au interacționat anterior) care a dezvăluit prezența unei non-localități la nivel profund în relatarea fizicii fundamentale însăși. A reieșit că lumea subatomică nu poate fi tratată adecvat în mod atomist! Implicațiile depline ale acestei descoperiri remarcabile, atât științifice cât și metaștiințifice, așteaptă continuarea explorării și evaluării, însă este limpede că e pe punctul de a fi promovat un stil de gândire care inițial părea că s-ar fi potrivit mai curând unui teolog trinitar decât unui om de știință tradiționalist".

Conştiinţa luminată de Duhul, oglinda Persoanei şi Comuniunii

Omul este creat după chipul lui Dumnezeu ca o fiinţă conştientă, liberă şi raţională. Dacă raţiunea firii dă orientarea pe care o actualizează libertatea în Duhul, taina conştiinţei este de a reflecta infinitul luminii conştiente a lui Dumnezeu, infinit ce este împropriat de om prin harul divin. Astfel înţelege Părintele Stăniloae în sensul patristic al dublei asumări unirea omului cu Dumnezeu: „Omul, în care se odihneşte Dumnezeu şi care se odihneşte în Dumnezeu, trebuie să reflecte infinitul luminii conştiente a lui Dumnezeu; infinitul lui Dumnezeu trebuie să devină propriu omului prin har. Aceasta este îndumnezeirea omului în Dumnezeu şi înomenirea lui Dumnezeu în om. Este unirea între Dumnezeu şi om în Duhul Sfânt, Duhul luminii: Duhul care străluceşte din Dumnezeu devine Duhul din om prin har”[1].

Înomenirea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului sunt cele două lucrări întrepătrunse în respiraţia iconomică a Duhului. Cuprinderea reciprocă a omului şi a lui Dumnezeu fără abolirea identităţilor revelează taina persoanei prin taina conştiinţei în care se reflectă şi se în-

[1] Părintele Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 63.

trepătrund atât propriul „sine comunitar”[1], cât şi alteritatea iconică.

După Părintele Stăniloae, perihoreza descoperă întâlnirea şi împărtăşirea personală între om şi Dumnezeu din perspectiva întrepătrunderii conştiinţelor, în chipul întâlnirii luminii conştiinţei dumnezeieşti cu lumina icoanei ei omeneşti. „Conştiinţa divină şi conştiinţa omului”, spune Părintele Stăniloae, „interferează, devin transparente una alteia, se conţin reciproc. Prin afirmarea acestei întrepătrunderi a omului şi a lui Dumnezeu fără amestecare, creştinismul a revelat taina adâncă şi indefinibilă a persoanei umane şi a conştiinţei sale”[2].

Ca oglindă în care se reflectă sfinţenia absolută a conştiinţei divine, conştiinţa omenească (re)descoperă şi sacrul din lume. În acest sens, arată Părintele Stăniloae, creştinismul a revelat capacitatea omului a cărui fire a fost asumată în Ipostasul Cuvântului de a-şi împropria sfinţenia dumnezeiască. De asemeni, lumea este iconizată sau este făcută transparentă şi părtaşă luminii Iubirii. Prin aceasta omul şi lumea îşi descoperă valoarea lor veşnică: „S-a spus că, creştinismul a eliminat sacrul din lume şi din existenţa umană. Ar fi trebuit să se spună exact invers. Creştinismul a revelat aptitudinea fiecărui om pentru sfinţenie şi cea a lumii întregi de a reflecta sfinţenia. Aceasta pentru că el a revelat capacitatea omului de a avea în el, în mod conştient infinitul lui Dumnezeu şi de a înainta veşnic în infinitul lui Dumnezeu ca o conştiinţă

[1] În cazul lui Dumnezeu, taina comuniunii Sfintei Treimi, în cazul persoanei umane, taina comuniunii umanităţii ca Om, revelată şi plinită în Hristos.

[2] *Ibidem.*

infinită: Fiul lui Dumnezeu, lumina sau conştiinţa infinită, a luat firea omenească”[1].

Perihoreza conştiinţelor descoperă perihoreza virtuţilor ca trăsături sau luminări ale chipului persoanei şi comuniunii oglindit în conştiinţă. Aşternerea virtuţilor dumnezeieşti pe chipul omului, sau drumul său de la chip la asemănare, se realizează prin taina asumării în dublu sens, a perihorezei lucrărilor întemeiată şi susţinută de iubirea dumnezeiască, prin care însăşi conştiinţa omului primeşte un caracter dinamic, creşte în cuprindere şi se adânceşte ca taină prin lumina dumnezeiască. „Părinţii au văzut sfinţenia umană ca pe o asemănare a omului cu Dumnezeu, mereu mai mare, graţie curăţirii de patimi şi sporirii în virtuţi, care culminează într-o iubire nesfârşită. Aceasta înseamnă o adâncire a conştiinţei umane, luminată de lumina conştiinţei divine. După Părinţi, virtuţile sunt formele umane ale atributelor lui Dumnezeu, adică reflexul mereu mai profund al luminii Lui, al conştiinţei Lui în conştiinţa omului. Mai întâi, prin virtuţi Dumnezeu se face om în om, apoi îl face pe om dumnezeu. Aceasta înseamnă că prin virtuţi conştiinţa omului nu încetează să crească”[2].

Arătând sfinţenia ca şi conţinut al asemănării, Părintele Stăniloae indică epectaza omului în taina lui Dumnezeu ca o „interferenţă tot mai intensă a conştiinţei omului şi a conştiinţei – lumină a lui Dumnezeu, această luminare mereu mai luminoasă a conştiinţei umane de către lumina infinită a cunoştinţei lui Dumnezeu. Sfinţenia este transparenţa lui Dumnezeu şi a conştiinţei Lui în mintea omului şi transparenţa minţii omului umplută de lumina

[1] *Ibidem*.

[2] *Ibidem*, p. 64.

Sfântului Duh, care se reflectă prin intermediul trupului său şi iradiază de jur împrejur".

Conştiinţa pătrunsă de harul Duhului Sfânt se caracterizează printr-o tot mai intensă creştere în lumină, transparenţă şi intereferenţă cu conştiinţa divină, arătând fiinţa omului ca primitoare şi iradiantă în lume a luminii Dumnezeieşti. Asemănarea dumnezeiască apare ca sporire în transparenţa Iubirii interpersonale prin luminarea Duhului Sfânt, Martorul şi Purtătorul suprem al Iubirii. „Astfel", arată Părintele Stăniloae, „asemănarea omului cu Dumnezeu, în care constă sfinţenia, este tocmai această înaintare continuă a omului în Dumnezeu, această interferenţă tot mai intensă a conştiinţei omului şi a conştiinţei – lumină a lui Dumnezeu, această luminare mereu mai luminoasă a conştiinţei umane de către lumina infinită a cunoştinţei lui Dumnezeu. Sfinţenia este transparenţa lui Dumnezeu şi a conştiinţei Lui în mintea omului şi transparenţa minţii omului umplută de lumina Sfântului Duh, care se reflectă prin intermediul trupului său şi iradiază de jur împrejur"[1].

Comentând pe Sfântul Chiril al Alexandriei, Părintele Stăniloae pune în lumină întipărirea iconică a chipului lui Dumnezeu în om prin suflarea Duhului Sfânt, care distinge pe om de restul creaţiei şi prin conştiinţa vocaţiei spirituale şi menirea îndumnezeirii: „Chipul firii dumnezeieşti e socotit că se întipăreşte în om prin suflarea Duhului Sfânt. Totuşi suflarea Duhului Sfânt nu e una cu sufletul. Căci sufletul e schimbător. Deci în cazul că sufletul cel schimbător (de la bine la rău) ar fi una cu Duhul Sfânt, ar însemna că Duhul Sfânt însuşi este schimbător. Duhul Sfânt întipăreşte în suflet chipul, fără să rămână El însuşi sufletul omului. Omul păstrează chipul într-un

[1] *Ibidem*, p. 65.

anumit fel degradat chiar după cădere, pentru a nu se rupe total de o anumită legătură cu Duhul Dumnezeiesc. Duhul e viaţa dumnezeiască în sens de viaţă spirituală. Omul are în sine şi păstrează chiar şi după cădere o anumită viaţă spirituală. El nu devine cu totul animal. El are o sete de-a cunoaşte, de-a depăşi viaţa biologică”[1].

Icoana omului întreg are un caracter teandric, poartă pecetea tainei şi lucrării dumnezeieşti prin care se actualizează însuşirile de chip: „Ca să poată primi harul Duhului Sfânt, omul trebuie să aibă chiar prin creaţie ceva deosebit de animal. Acesta e sufletul raţional şi liber. Dar actualizarea dreaptă a raţionalităţii şi libertăţii nu o poate împlini omul decât prin Duhul. «Puterea negrăită» cu care a fost însufleţit se cere după harul Duhului. Ele se dau deodată: sufletul creat şi harul necreat. Amândouă sunt chipul lui Dumnezeu în om. Omul uneşte în sine creatul cu necreatul. El este teandric. Chipul se slăbeşte prin păcat, dar nu se pierde cu totul, pentru că omul rămâne într-o oarecare legătură cu Dumnezeu şi faptele lui nedrepte sunt însoţite mereu de un regret, adică de o judecată dreaptă şi de o libertate cu totul nerobită”[2].

Conştiinţa poruncii este expresie a conştiinţei de sine care oglindeşte libertatea şi alteritatea creată, condiţia creaturală, şi a chemării spre condiţia teandrică a unirii cu Dumnezeu: „Raiul era însăşi această dreaptă judecată şi dreaptă folosire a libertăţii, ajutată de har. Dar omul trebuia ferit de mândrie, care se putea ivi în el din faptul că judecă drept şi alege numai binele. Făptura are chiar în libertatea ei putinţa mândriei. De aceea trebuie să i se să-

[1] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea în duh şi adevăr, Scrieri*, *Partea întâia*, p. 21, n. 10.

[2] *Ibidem*, p. 21, n. 12.

dească totodată conştiinţa că nu e suprema instanţă, că nu e făptură de la sine, ci că e făptură sub ascultare. Conştiinţa poruncii i s-a sădit şi ea în fire. El are conştiinţa că e încadrat într-o rânduială stabilită de forul suprem al existenţei. Dar el o poate şi călca. Ea e porunca ce apelează la libertatea omului, nu lege care se împlineşte în el fără voia lui, ca la animal”[1].

Conştiinţa asupra harului Duhului Sfânt ca suport al vieţii şi asimilării duhovniceşti a iubirii Sfintei Treimi este zugrăvită după icoana hrănirii fizice: „Harul este pâinea cea vie care hrăneşte sufletul, cum hrăneşte pâinea materială trupul. Harul ca legătură cu Dumnezeu ţine sufletul omului viu”[2].

Părintele Stăniloae precizează conţinutul personal şi comunional al cuvântului „lumină”. Conştiinţa sfântului este receptoare, purtătoare şi iradiantă a luminii dumnezeieşti prin chipul său personal. Indicând cuprinderea în conştiinţă a triadei luminii: a celei proprii, a persoanelor pe care le cuprinde şi a celei venind de la Dumnezeu, Părintele Stăniloae arată izvorul luminii în bunătatea purtând un caracter tripersonal[3].

---

[1] *Ibidem*, pp. 21-22, n. 13.

[2] *Ibidem*, p. 23, n. 16.

[3] „Aceasta sporeşte lumina feţei sfântului: lumina sa proprie şi cea a celor pe care îi poartă se unesc cu cea care vine de la Dumnezeu. Este lumina bunătăţii iar bunătatea are întotdeauna un caracter tripersonal. Este bunătatea cuiva anume dar, în ultima instanţă este bunătatea lui Dumnezeu, căci de la El vine toată bunătatea şi este o bunătate îndreptată spre un celălalt... lumina trebuie să aibă un mediu în care să se proiecteze. Taina tripersonalităţii lui Dumnezeu nu este, nu poate fi fără legătură cu aceasta”. Părintele Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, p. 66.

După Părintele Stăniloae, conştiinţa arată intersubiectivitatea înscrisă în chip, fiinţa comunitară a omului, raportul lui cu Dumnezeu, cu sine şi cu semenii. De aceea, ea implică răspundere, dată de cuprinderea celuilalt în sine ca un alt eu. Omul este „subiect, întrucât e capabil de a răspunde şi se simte obligat la răspundere. (…) Avocatul altuia în noi, ceea ce ne face să fim responsabili lui, este conştiinţa. Pe măsura simţirii obligativităţii de a răspunde altuia, pe măsura tăriei vocii conştiinţei, e crescută în noi capacitatea dragostei şi subiectul”[1].

Părintele Stăniloae surprinde specificul inconfundabil a viziunii creştine, subliniind că în Dumnezeu contemplaţia de sine exclude egoismul, tocmai fiindcă Dumnezeu este Treime, Iubire interpersonală absolută. Conştiinţa de sine a Tatălui e Ipostaziată-afirmată în Fiul care e Chipul Său, şi este mărturisită, confirmată sau odihnită în Duhul Său. De aceea, adevărata conştiinţă de sine e conştiinţa fiinţei întru comuniune, prin care se manifestă generozitatea iubirii interpersonale[2]. Şi tocmai pentru că persoana nu poate fi gândită în afara sinelui *comunitar*, limbajul persoanei are drept conţinut, în mod fundamental, iubirea. „Dumnezeu este iubire”[3], în Sine şi peste Sine, şi în lumina iubirii Sale ni se descoperă atât taina

[1] Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p. 75-76.

[2] „Toate doctrinele despre Dumnezeu care vor să argumenteze că El, spre deosebire de oameni, poate avea în Sine fericirea unei autocontemplaţii infinite, neavând lipsă de nimic altceva, sunt depăşite de creştinism, singurul care a înlăturat din această fericire egoismul, singurul care nu o lipseşte de elementul esenţial al generozităţii, fără ca să fie necesar pentru aceasta o creare din veci a lumii. Şi la Dumnezeu fericirea e legată nu numai de posesiunea existenţei, ci şi de comuniunea subiectelor”. *Ibidem*, pp. 77-78.

[3] *I Ioan, 4, 8.*

„Treimii în Unime şi a Unimii în Treime”[1], cât şi taina iconomiei divine[2].

Conştiinţa este legată în mod nedespărţit de duh-memorie şi cuvânt-limbaj. În descifrarea limbajului iubirii şi întemeierea lui pe Persoană şi Comuniune, Părintele Stăniloae înfăţişează într-un mod sugestiv Cuvântul ca expresie a intersubiectivităţii, mai presus de sensul sau conceptul „abstract”, ideea „impersonală”. Cuvântul ca Revelaţie nu este actualizare a ceva ce se află în mintea noastră, este privit în taina întrupării divine, care îl arată îndreptat personal către om, descoperit în Fiul lui Dumnezeu cu puterea Duhului, iniţiind şi susţinând un dialog lucrător al comuniunii.

„Subiectele omeneşti poartă în fiinţa şi rostul lor, în mod special, chipul Fiului şi al relaţiei Lui de ascultător şi cinstitor al Tatălui. Pe lângă acestea, Fiul este numit de Evanghelistul Ioan, Cuvântul. Dar, prin faptul că a dat acest nume unei persoane şi anume unei persoane ce nu trăieşte în singurătatea contemplării, ci în raportul comunicării, a indicat că nu a înţeles prin Cuvântul numai sen-

[1] Sf. Maxim: P. G. 90, 892: „Concepţia iudaică, mărginind principiul cel unic la o persoană şi aceasta subzistând fără Cuvântul şi Duhul Sfânt, îl face îngust şi nedesăvârşit şi aproape nesubzistent, ca pe unul ce e lipsit de cuvânt şi de viaţă. Astfel ei cad din motive contrare păgânilor în acelaşi rău al ateismului”. „Treimea în unime şi unimea în treime. Nu una în cealaltă. Căci Treimea nu e în unime ca un accident în fiinţă. Nici unimea în Treime, căci nu e o (simplă) calitate. Dar nu e nici una din cealaltă. Pentru că nu provine Treimea din unime ca un produs al ei, căci nu e devenită şi se autorevelează”. *Ibidem*, p. 78, n. 3.

[2] Sf. Maxim, P. G. 90, 1192. „Iubirea dumnezeiască şi fericită leagă pe om de Dumnezeu şi îl arată pe iubitorul de Dumnezeu dumnezeu”. *Ibidem*, p. 79, n. 1.

sul, ideea impersonală, care poate fi descoperită de oricine în lucruri fără a i se comunica, nu a înțeles exclusiv un concept general pe care-l cugetă etern Dumnezeu şi pe care îl încorporează în toate lucrurile pe care le creează, având noi să-l descoperim”[1].

Arătând riscul identificării panteiste a intelectului uman cu cel divin implicat în considerarea imanentistă a cuvântului Revelat ca actualizare prin propriile puteri a Adevărului ca ceva intrinsec minții noastre, Părintele Stăniloae face o semnificativă distincție între Cuvântul personal descoperit de Fiul prin Revelație şi sensul considerat în „regimul legii”, sau asimilabil memoriei şi manipulabil într-un mod pronunțat individualist şi autonom. El descoperă o „transcendență prezentă”, dialogală, a Subiectului suprem care ne responsabilizează spre părtăşia la taina comuniunii[2].

---

[1] *Ibidem*, p. 80.

[2] „Cuvântul (sensul) descoperit astfel prin mintea noastră n-ar mai fi Revelațiune propriu-zisă, ci actualizare a ceva ce se află în mintea noastră. Intelectul nostru, capabil prin eforturile proprii, după un timp de evoluție, să afle singur ce gândeşte Dumnezeu şi să cuprindă exact ca El, nu s-ar mai deosebi esențial de al lui Dumnezeu. De aici până la identificarea intelectului uman cu cel divin nu mai e decât un pas, iar Revelațiunea propriu-zisă devine inutilă. În realitate e vorba de un Cuvânt personal pe care ni-l descoperă Fiul lui Dumnezeu prin Revelațiune. E un Cuvânt pe care nu-l putem scoate sau afla cu mintea omenească. El e dincolo de orice înălțime la care se poate ridica intelectul omenesc. Dar e dincolo nu în înțelesul de sens, căci în sensul acesta ni s-ar da pentru a-l încorpora memoriei noastre şi apoi a împlini singuri ce se cuprinde în el. Am fi mai departe sub regimul legii. E dincolo, în înțelesul că prin acest Cuvânt ne e însuşi Dumnezeu aproape, aproape nu ca sens, căci am fi tot noi singuri atunci, ci aproape ca persoană, ca subiect ce ne limitează, ca supremă realitate deosebită de noi, ce ne împrăştie singurătatea şi ne sileşte să

Comentându-l pe Paul Evdokimov, Părintele Stăniloae pune în atenție realismul sacru, dimensiunea iconică a apofatismului Tradiției creştin-ortodoxe. „În icoana lui Hristos, ipostasul divin s-a actualizat în chipul Său uman, sau prototipul suprem, în propriul său chip. *Humanum capax divini* înseamnă că Dumnezeu îşi poate împropria, purificând şi desăvârşind la maximum, gândirea, simțirea, voința, toată complexitatea vieții umane, prezentă în trupul ce-şi găseşte întreaga expresivitate în față. «Contra sărăciei unui spiritualism excesiv, trebuie să afirmăm că în Dumnezeu absența imaginii (a arhetipului chipurilor, în special al celui uman, n.n.), ar fi o lipsă de plenitudine. Dumnezeu este forma tuturor formelor, Icoana tuturor icoanelor, Arhetipul atotcuprinzător. Apofaza nu e pură negație, ea vrea să spună că Dumnezeu este o *Meta-Icoană*, după terminologia lui Dionisie, o *Hyper-Icoană*. Iconoclaştii manifestă o ciudată insensibilitate față de realismul sacru al existenței, o ruptură totală între spiritual (şi dumnezeiesc) şi întrupat»”[1]. Apofatismul nu este spiritualist ci expresie a realismului sacru al existenței, a conştiinței asupra persoanei, pecetluite de taina Sfintei Treimi. Nu anulează catafatismul, ci depăşindu-l îl integrează, indicând spre un Supra-afirmativ ce le înglobează şi le pune în relație, întemeiat pe relația dintre Dumnezeu şi făptură, pe taina Persoanei şi Comuniunii.

Conştiința ce oglindeşte taina persoanei este întemeiată şi susținută de iubire. Părintele Stăniloae afirmă în duhul tradiției patristice iubirea ca organ de cunoaştere a persoanei: „Iubirea e organ de cunoaştere, de adevărată

o constatăm şi să luăm atitudine”. *Ibidem*, pp. 80-81.

[1] Idem, Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă, p. 113, cit. din: Paul Evdokimov, *L’art de l’icône*, Bruges, 1970, p.178.

cunoaştere. Aceasta e o învățătură comună a părinților. Numai prin ea cunoaştem persoana, dar mai ales pe Dumnezeu, Persoana supremă; pentru că numai prin iubire intrăm în lăuntrul Ei şi Ea numai prin iubire ne deschide lăuntrul Ei”[1].

Iubirea arată dimensiunea sinergică, interactivă a cunoaşterii lui Dumnezeu, întemeiată de inițiativa Lui şi primită nu numai printr-o funcție parțială, cum se întâmplă în cazul unei cunoaşteri intelectualiste, ca pe o simplă informație brută asupra unui obiect pasiv. Înaintăm în cunoaşterea lui Dumnezeu sau ea ni se împărtăşeşte prin deschiderea personală către El, imprimarea conştiinței de iubirea Lui, dorirea Lui şi tinderea întregii ființe spre El. Părintele Stăniloae accentuează implicarea întregii ființe în actul de deschidere şi răspuns față de iubirea dumnezeiască: „Dumnezeu însuşi nu e un obiect pasiv al cunoaşterii noastre deductive şi individualiste, ci subiect care mişcă prin iubirea Lui față de noi sufletul nostru, când se deschide lui Dumnezeu, când e întreg ațintit spre el, plin de dorul față de El. Dumnezeu imprimă atunci minții noastre sensurile existenței Sale odată cu realitatea Sa şi deci provoacă în aceasta cuvintele care exprimă aceste sensuri (rațiuni) ale Lui”[2].

Însăşi existența conştiinței indică în înțelegerea Părintelui Stăniloae pe Dumnezeu ca Persoană şi existența veşnică a făpturilor conştiente ce rămân în conştiința Creatorului: „Căci dacă există o retină – conştiință personală, există în primul rând Dumnezeu ca o asemenea conştiință şi, deci, toate cele făcute, înzestrate cu conştiință, ca persoană. Există şi acestea, după ce au fost făcute, în

[1] Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit*., p. 429, n. 959.

[2] *Ibidem*, p. 428, n. 956.

veci, ca cele ce rămân în conştiinţa creatorului să poată, să se bucure şi ele de o reală existenţă veşnică, cu toată fragilitatea lor. Toate rămân ca retine pentru altele”[1].

În numirea de „Cel ce este”, Părintele Stăniloae vede indicaţia eternităţii, existenţei desăvârşite şi prin urmare conştiente a lui Dumnezeu. De aici ni se descoperă ca Persoană a Cărei cunoaştere cere implicarea într-o relaţie de iubire, intrarea în comuniune: „Dumnezeu este una cu „este”. Ca atare, este fără de început şi cuprinde toate câte pot fi. Dar cine poate spune toate câte pot fi? Un „este” a trebuit să fie din eternitate. El nu va înceta vreodată să fie. Dar acest „este” trebuind să fie complet, nu poate fi inconştient. Căci, desigur, ştie de Sine Cel ce este deplin. Deci, având conştiinţă de sine, trebuie să fie şi persoană şi, ca atare, iubire şi comuniune”[2].

Legătura între eternitate şi iubire descoperă paradoxul „mişcării stabile” implicat în cunoaşterea lui Dumnezeu: „Fără iubire, eternitatea ar fi încremenită. Iubirea este o continuă noutate şi totuşi ea e stabilitatea neschimbată”[3].

[1] OMPDS, p. 72.

[2] Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit*, p. 181, n. 272.

[3] Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.,* p. 430, n. 964.

Dimensiunea comunitară a chipului omului. Chipurile de bărbat şi femeie, taina familiei şi a naşterii duhovniceşti

O temă antropologică fundamentală, căreia Părintele Stăniloae îi acordă o deosebită atenție este indicarea dimensiunii comunitare a chipului omului, prin corelarea facerii omului după chipul lui Dumnezeu cu facerea sa ca bărbat şi femeie[1]. Acest pasaj biblic a fost legat în înțelegerea patristică de cuvântul evanghelic care spune că „în Hristos Iisus nu mai este nici parte bărbătească nici parte femeiască”[2], fapt tâlcuit în mai multe moduri de-a lungul timpului.

Părintele Stăniloae aprofundează între aceşti doi poli tema creării omului, a facerii bărbatului şi femeii, corelând erminia treimică şi hristologică asupra chipului omului cu implicațiile căderii. Astfel, el contemplă sensul tainei naşterii în icoana Întrupării şi corelează modul originar al venirii la existență a firii cu modul ei nou în Hristos. Acest mod înseamnă totodată şi o reaşezare a fi-

[1] „A făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie” (*Fac. 1, 27*).

[2] *Gal. 3, 28*.

rii în conformitate cu raţiunea ei de la creaţie: „Hristos, asumând de la început, prin naştere, firea umană întreagă, constătătoare din trup şi suflet, nu Se deosebeşte prin aceasta de ceilalţi oameni. El se deosebeşte numai prin faptul că a primit într-un mod nou firea noastră prin naştere; a primit-o printr-o naştere fără sămânţă bărbătească şi fără coruperea trupului feciorelnic. Dar acest mod înseamnă mai degrabă o readucere a firii la modul ei originar de venire la existenţă, la cel dinainte de păcat, în care puterea dumnezeiască şi Duhul lui Dumnezeu aveau un rol mai important. Prin această înnoire a modului de naştere, Hristos nu a schimbat însăşi raţiunea sau componenţa firii noastre”[1].

Este valorificată astfel distincţia subliniată de Sfântul Maxim Mărturisitorul între raţiunea neschimbabilă a firii şi modul ei de actualizare supus schimbării şi înnoirii: „El n-a făcut altceva decât a înnoit firea, adică a schimbat zămislirea prin sămânţă şi naşterea prin stricăciune, pe care firea şi le-a atras prin neascultare, căzând de la dumnezeiasca şi duhovnicească înmulţire, dar n-a înnoit raţiunea firii, după care este şi Se naşte, subzistând de la însăşi venirea la existenţă din sufletul raţional şi din trup”[2].

Părintele Stăniloae indică în demersul Sfântului Maxim delimitarea de concepţia origenistă prin valorizarea omului în întregimea sa şi a legilor naturale ale existenţei, a tainei nunţii şi a naşterii, care chiar atinsă de păcat în modul ei, îşi are raţiunea neschimbată în actul creator şi iconomia lui Dumnezeu: „Sfântul Maxim, menţionând argumentul origeniştilor că sufletul nu poate veni la existenţă odată cu curgerea şi cu plăcerea murdară, are

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 290, n. 365.
[2] *Ibidem*, p. 290.

prilejul să cinstească nunta şi legea naturală a naşterii, şi, odată cu aceasta, pe Făcătorul care a instituit-o. E un nou prilej de afirmare a valorii omului şi a legilor naturale ale existenţei lui. S-ar vedea de aici că naşterea trupului din trupuri, chiar atinsă de păcat, e o lege a firii, instituită de Dumnezeu. Deci Sfântul Maxim nu s-ar arăta adeptul sfântului Grigorie de Nyssa"[1].

Credem totuşi că sensul în care Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă faptul că împărţirea în bărbat şi femeie este ceva „cu totul străin de Dumnezeu"[2], o „împărţire care n-are a face cu modelul dumnezeiesc, ci (...) ne încadrează în ceata vietăţilor necugetătoare"[3], se referă la modul împreunării trupeşti iraţionale purtate de pulsiuni inconştiente şi nu la specificul iconic al alcătuirii omului sau genul fiinţei umane. În fapt, arată Părintele Vasile Răducă, este vorba de o depăşire a diferenţelor nu prin anularea lor ci într-un nou mod de a trăi în Hristos: „Sfântul Grigorie nu spune că chipul lui Dumnezeu ar fi fost un om spiritual şi că omul separat în sexe nu ar mai fi chip al lui Dumnezeu. El se încrede în spusele Scripturii: în *Geneză* (1, 27) s-a făcut o afirmaţie care este adevărată; adevărată este şi cealaltă afirmaţie a Scripturii: «În Hristos», după cum spune Apostolul (Gal., III, 28), «nu există nici bărbat, nici femeie». Există aşadar o depăşire a

[1] *Ibidem*, p. 363, n. 289.

[2] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, Scrieri, *partea a doua*, trad. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., col. PSB, 1998, p. 48.

[3] *Ibidem*, p. 50. Vom vedea mai departe că trebuie discernută, în înţelegerea patristică, o dublă accepţie a împărţirii între bărbat şi femeie, una după raţiunea firii şi alta după modul căderii sau mai bine zis al aplicării iconomiei divine la realitatea căderii,. Confuzia dintre aceste sensuri a provocat numeroase controverse de-a lungul istoriei.

diferenţelor existente între cele două sexe, într-un alt mod de a trăi, în Hristos”[1].

Vorbind despre înţelegerea Sfântului Grigorie de Nyssa asupra celor două pasaje biblice referitoare la creaţia omului, Părintele Vasile Răducă arată, după Sfântul Grigorie de Nazianz, ca fundament al paradoxalei depăşiri a distincţiilor taina persoanei: „la nivelul persoanei, paradoxul omului – deodată fiinţă sexuată şi chip al lui Dumnezeu – este rezolvat. La nivelul persoanei, diversitatea este redusă la unitate, materialitatea lumii este integrată în ordinea spiritului... «Persoana nu are sex, nici vârstă», va spune Sfântul Grigorie în Comentariul de la Cântarea Cântărilor. Aşadar, răspunsul la întrebarea: «Cum poate fi omul chip al Dumnezeului nevăzut şi în acelaşi timp fiinţă materială?», se găseşte în calitatea omului de a fi persoană”[2].

Iar noul mod al lucrării persoanei umane îşi are izvorul în însăşi împărtăşirea iubirii Sfintei Treimi, după al cărei chip a fost şi creat: „În felul acesta se scoate şi mai mult în evidenţă faptul că omul este creat din iubirea celor trei Persoane divine; el nu este cu adevărat chip al lui Dumnezeu decât într-o relaţie iubitoare, împlinindu-şi viaţa în comuniune cu altă fiinţă egală lui, la rândul ei, în egală măsură chip al lui Dumnezeu”[3].

Dacă, după cum afirmă Părintele Răducă, „originalitatea episcopului Nissei constă în faptul că înţelege din prima creaţie omenirea ca totalitate”, ca natură integrală a omenităţii subzistentă în ipostasul lui Adam, comuniunea

[1] Pr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 72.

[2] *Ibidem*, p. 79.

[3] *Ibidem*, p. 77.

în Trupul lui Hristos este noul mod teandric al firii omeneşti, plinirea icoanei de unire a creaţiei cu Dumnezeu[1].

Sfântul Maxim indică dimensiunea relaţională, comunitară înscrisă în chipul omului la creaţie şi concretizată prin facerea femeii din coasta lui Adam şi taina naşterii: „Dacă e rea nunta, e vădit că e rea şi legea naşterii după fire. Iar dacă e rea această lege a naşterii după fire, cu drept cuvânt va fi după voi învinovăţit Cel ce a făcut firea şi i-a dat legea naşterii”[2]. Important este să descifrăm corect *dubla semnificaţie* a „împărţirii în bărbat şi femeie”: înaintea căderii şi după cădere. În primul caz, ea nici nu poate fi numită o împărţire a firii, ci o împărtăşire în comun a plinătăţii firii pătrunse de harul lui Dumnezeu, având loc în regimul unirii cu Dumnezeu. În al doilea caz ea se desfăşoară în regimul separării sau dezbinării celor devenite contrare în lipsa unirii lor în Cuvântul. Chiar dacă Dumnezeu rânduieşte omului anumite moduri „temporare” de actualizare a raţiunii naşterii, cum ar fi „hainele de piele”[3], spre frânarea căderii şi dezbinării, iconomisirea viitoarei restaurări, şi oportunitatea creşterii în raţiunea ei originară, pecetea iconică imprimată la creaţie nu este menită desfiinţării.

Actul dumnezeiesc este creator de întreguri-icoane, şi facerea omului ca bărbat şi femeie primeşte de la creaţie o valoare iconică: „Dumnezeu preştie făpturile în deplinătatea lor. Dar dacă le preştie în deplinătatea lor, trebuie să le şi aducă la existenţă în această deplinătate. Altfel Dumnezeu S-ar dovedi neputincios în a realiza un lucru preştiut în deplinătatea lui. Dumnezeu concepe din veci

[1] *Ibidem*, p. 76.
[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 289.
[3] *Fac. 3, 21.*

nu părți separate din om, ci omul ca întreg. Integritatea omului de la începutul existenței lui e legată de gândirea pretemporală a lui de către Dumnezeu”[1]. Principiul înțelegerii părților din perspectiva actului dumnezeiesc creator şi susținător al întregului şi al relației între întreguri cu specificurile lor iconice filtrează interpretările improprii înțelegerii iconice patristice[2].

În acest sens, delimitându-se atât de o concepție monistă uniformizatoare, cât şi una dualistă separatistă, Părintele Stăniloae afirmă că „bărbatul şi femeia sunt egali, dar nu uniformi. (…) Bărbatul şi femeia formează un singur om. Nici bărbatul nu e omul total, nici femeia. Fiecare are ceea ce are el. Dacă ar fi uniformi nu ar mai fi nevoie de doi”[3].

Când spune că „cele pe care le-a luat omul de la pieile animalului irațional sînt: împreunarea sexuală, concepția, naşterea, întinăciunea, alăptarea la sîn, hrana, scurgerea sămînței, creşterea de la mic la desăvîrşit, floarea vîrstei,

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, n. 362, pp. 288-289.

[2] Omul ca întreg e mântuit în Hristos: „Toate definițiile credinței creştine în Sinoadele ecumenice au apărat nu numai învățătura despre Dumnezeu cel adevărat (personal, liber, iubitor şi, prin aceasta, puternic), ci şi cea despre mântuirea omului integral”. *Ibidem*, p. 286, n. 359. Iar omul integral presupune şi facerea sa ca bărbat şi femeie, în sensul unor specificuri iconice inconfundabile. Identificarea acestor chipuri iconice în funcționalitatea sexuală a produs şi produce în lumea contemporană una dintre cele mai mari confuzii asupra identității persoanei umane. Greşeala este că se caută cu disperare, însă zadarnic, identitatea persoanei în funcția parțială golită de sensul iubirii şi al naşterii, şi deci de integrarea ei în icoana sau chipul unitar şi pătruns de har al persoanei umane.

[3] Arhimandrit Ioanichie Bălan, Ed., *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1994, p. 68.

bătrînețea, boala, moartea”[1], Sfântul Grigorie de Nyssa arată că se referă la împărțirea între bărbat şi femeie în regimul căderii, în starea în afara unirii cu Cuvântul, caracterizată prin tendințe de separare şi dezbinare între componentele şi funcțiile alcătuirii umane, şi de rezistența trupului îmbrăcat în condiția mortalității față de mișcările sufletului.

În acelaşi sens conferit împărțirii dintre bărbat şi femeie, al unui mod instinctual ce manifestă o anumită schismă sau necoordonare indusă de păcat între planul sufletesc şi cel trupesc, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbea de trebuința „ca să nu mai fim masculin şi feminin... ci să purtăm în noi caracterul divin prin care şi pentru care am fost făcuți”[2], iar Sfântul Maxim Mărturisitorul arăta că scopul lui Adam era „să scuture în întregime din natură prin afecțiunea atotnepătimaşă în jurul virtuții dumnezeieşti (…) însuşirea de masculin şi feminin, care după astfel încât să se arate şi să se facă după intenția divină numai om, nedivizat prin apelativul de masculin şi feminin, după a cărui rațiune a fost făcut inițial neîmpărțit de diviziunile care sunt acum prin cunoaşterea desăvârşită a rațiunii după care există”[3].

Această împărțire exprimă aici o divizare sau o insuficiență a unirii sufleteşti, de chip, ce se cere depăşită prin unirea cu voia lui Dumnezeu, în Cuvântul. Depăşirea împărțirii produse de cădere nu desființează specificul iconic psihosomatic, ci este o intrare în condiția perihoretică

[1] Sf. Grigorie al Nyssei în *Despre suflet şi înviere*, apud: Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, 1999, p. 88.

[2] Cuvântarea 7, 23; P. G. 35, 785 C, apud: *Ibidem*, ediția 1995, p. 198.

[3] *Ambigua* P.G. 91, 1305 CD, apud: *Ibidem*, p. 199.

a comuniunii. Altfel spus, o ieşire din regimul rezistent al trupului supus afectelor intrate în fire, separării, gravitației descompunerii şi morții, şi o depăşire a dezbinării prin transfigurarea funcției de reproducere, prin supunerea trupului voii Duhului şi unirea neamestecată a persoanelor în Cuvântul[1].

Ca o cheie de pătrundere în intimitatea cugetării patristice, Panayotis Nellas arată că „pentru Părinți omul este înțeles mereu iconic, lucru care înseamnă că, pentru a fi înțelese corect, tezele patristice trebuie situate în cadrele a ceea ce numeam un *apofatism antropologic*". El afirmă că „adevărul ontologic al omului nu se află în sinele lui înțeles în mod autonom... ci in în Arhetipul lui. De vreme ce omul e o icoană, existența lui reală nu e determinată de elementul creat din care este făcută icoana, cu tot caracterul iconic pe care-l are însuşi «materialul», ci de Arhetipul (Modelul) ei necreat. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. *Ontologia lui este iconică*"[2].

Valoarea veşnică a chipurilor de bărbat şi femeie nu contrazice desființarea modului naşterii prin împreunare trupească la care se referea Mântuitorul. Modul legăturii trupeşti între bărbat şi femeie, o „redută" iconomică îm-

[1] „Centrul de greutate în aceste texte, credem", arată Panayotis Nellas, „cade în mod real pe împreunare, zămisliri, dureri, naştere şi celelalte feluri de stricăciune care au fost adăugate ca nişte «haine de piele» omului după căderea. Ce însemna exact înainte de căderea acel acel «şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup» (Fac., 2, 24), la ce formă şi calitate de unire, adică de căsătorie, conducea, nu o ştim, pentru că nu ştim exact cum era exact trupul omenesc dinainte de căderea. Trupul exista, existau şi bărbatul şi femeia, fiecare cu conformația lui psihosomatică specifică ". *Ibidem*, pp. 46-47.

[2] *Ibidem*, p. 15.

potriva dezbinării sufleteşti generate de cădere, este depăşit prin unirea în Hristos, la înviere sufletul trecând în prim plan, iar trupul fiind un transparent, sau mediu de împărtăşire a mişcărilor sufleteşti străbătute de har. Identitatea omului depăşeşte orice funcţionalitate parţială, nu stă în funcţia sexuală ci în întregul fiinţei sale. Ea este centrată în chip, în specificul iconic, şi focalizată în comunicarea directă în expresia feţei. Raţiunea naşterii se descoperă la Botez în unirea cu Cuvântul, în părtăşia la Trupul Său în care este asumată ipostatic firea omenească şi locuieşte plinătatea dumnezeirii.

În tâlcuirea sa la „*Ambigua*", Părintele Stăniloae face nişte discerneri importante referitoare la actul de zămislire a omului. Putem desprinde de aici câteva repere antropologice ale înţelegerii sale ce sintetizează viziunea patristică. Sunt aşternute astfel luminări în problema creării omului ca bărbat şi femeie, a adausului generat de păcat precum şi a depăşirii condiţiei actuale a zămislirii în veşnicia Împărăţiei lui Dumnezeu.

În primul rând, Părintele Stăniloae afirmă concomitenţa aducerii la existenţă a sufletului şi a trupului, a persoanei deci ca întreg sau icoană desăvârşită. „Sfântul Maxim ţine să facă evident că nici la Domnul, nici la ceilalţi oameni nu se admite o separare în aducerea la existenţă a sufletului şi a trupului. Numai prin cugetare se poate distinge între aducerea la existenţă a sufletului prin insuflare de către Dumnezeu şi a trupului, din alt trup, în cazul lui Hristos, şi din alte trupuri, în cazul nostru, sau din pământ, în cazul lui Adam. Sunt două acte concomitente, indisolubil legate între ele, sau o pereche de acte nesepa-

rate având ca rezultat persoana umană, ca unitate desăvârşită”[1].

Se întrevede în aceasta vocația omului de creştere sinergică în iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, căci distincția între aceste acte reflectă o *unitate dual*ă, rod al unei împreună-lucrări între Dumnezeu şi părinți şi între părinți[2]. De asemeni, zămislirea presupune, după Părintele Stăniloae, o implicare sau asumare în ființa copilului a moştenirii părinteşti odată cu menirea transfigurării ei în unire cu Dumnezeu.

---

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 278, n. 350.

[2] „Sfântul Maxim, deşi distinge actul dumnezeiesc, prin care aduce sufletul la existență, de actul naşterii trupului din trup, le uneşte nu numai prin concomitența lor, ci şi prin referirea unuia la altul şi prin faptul că ele concură în a aduce la existența reală o persoană umană conformă unei rațiuni unitare a ei în Dumnezeu. De aceea credem că putem merge mai departe în accentuarea unității duale a actului prin care e adusă la existență o persoană omenească. O face de altfel aceasta însuşi sfântul Maxim. De fapt, trupul omenesc, care se naşte din trupuri, nu e numai o entitate biologică, ci e o raționalitate organizată, inarticulată chiar de la începutul formării într-o rațiune cunoscătoare sau într-un suflet conştient (rezultatele ştiinței ne-au dovedit că însăşi materia e o raționalitate plasticizată). Actul de zămislire a omului nou nu e numai zămislirea unui trup de către două trupuri de sex contrar, ci actul de zămislire a unui trup înzestrat cu suflet rațional, deci a unei persoane umane integrale. N-am spune că prin aceasta ne declarăm adepții traducianismului, după care sufletul vine din sufletul părinților, respingând creaționismul. E în actul de zămislire a unui om nou o misterioasă împreună-lucrare a lui Dumnezeu şi a părinților, şi poate şi o implicare, în parte, a sufletelor urmaşilor (sau a rațiunilor lor) în cele ale înaintaşilor, care ar corespunde unei implicări a rațiunilor lor în rațiunea generală a speciei umane, în Rațiunea supremă, actualizându-se ca persoane concrete prin colaborarea între părinți şi Dumnezeu. *Ibidem*, p. 278-279, n. 350.

Căderea a introdus în condiția umană simțualitatea excesivă, reflectată în modul zămislirii, a adus o inversare a ierarhiei planurilor purtătoare a unui sens iconic, transfigurativ în iconomia vieții duhovnicești. Fără a anula conținutul sinergic interpersonal al zămislirii, căderea a instaurat o anarhie în funcționalitatea existenței umane, aruncând în plan secund conștiința chipului divin și sensibilitatea dragostei spirituale. A fost astfel afectată lucrarea lor fundamentală, transfigurarea întregii persoane în modul teandric al comuniunii. Astfel, afirmă Părintele Stăniloae, „simțualitatea excesivă care s-a introdus în actul zămislirii noului om, nu a făcut pe Dumnezeu să-și retragă colaborarea la această zămislire, căci în acest caz ea nu s-ar produce. Aceasta ne dă putința să admitem că în eventualitatea necăderii lui Adam și a Evei în păcat, zămislirea copiilor s-ar fi produs nu în afara unirii lor trupești, ci printr-o covârșire a senzualității lor trupești de o sensibilitate a dragostei spirituale sau de înfrânarea ei prin rațiunea sau prin mintea părinților (prin spiritul lor) trăitoare într-o accentuată intuire a lui Dumnezeu și a gustării bunătăților spirituale aflate în El”[1].

Părintele Stăniloae încearcă să valorizeze ființa omenească în întregul ei, redând ca printr-o minuțioasă lucrare de restaurare orientarea duhovnicească fiecărei funcții și manifestări umane. În această ermineutică duhovnicească, contemplarea chipului originar, dincolo de zidul sau labirintul căderii, are un temei iconic, altfel spus are ca piatră unghiulară Întruparea lui Hristos, prin care chipul omului a fost restaurat și împlinit, pătruns de plinătatea dumnezeirii. Părintele Stăniloae este astfel consecvent principiului iconic, fundamental în ermineutica

[1] *Ibidem*, p. 279, n. 350.

patristică, prin care chipul originar al omului, chipul adamic se descoperă şi se contemplă atât în perfecțiunea inițială cât şi în desăvârşirea finală, în Fiul lui Dumnezeu întrupat.

În acest sens, s-ar putea întrevedea oarecum zămislirea în realitatea ei duhovnicească, neafectată de păcat, dincolo de condiția instinctuală actuală a unirii trupeşti. Zămislirea Trupului Domnului din Preacurata Fecioară apare în acest cadru ermineutic ca o cheie de înțelegere sau icoană a naşterii duhovniceşti: „Pentru că după căderea în păcat zămislirea unui om nou nu se putea înfăptui decât în condiția excesivei sensibilități carnale, Dumnezeu-Cuvântul şi-a zămislit trupul prin evitarea unirii între două trupuri, ceea ce a asociat zămislirea Lui cu o trăire spirituală curată a Fecioarei produsă de lucrarea covârşitoare a Duhului Sfânt. Dumnezeu-Cuvântul, Rațiunea Supremă, a întărit rațiunea Fecioarei ca să frâneze sensibilitatea ei trupească şi a deschis mintea (spiritul) ei pentru sesizarea prezenței şi lucrării lui Dumnezeu. Aceasta a apropiat de Facerea lui Adam zămislirea Lui ca om, care s-a produs printr-o formare a unui trup fără mijlocirea altui sau altor trupuri, dar a unui trup care se forma de la început ca un trup insuflat cu un suflet rațional, unit cu Dumnezeu prin harul Duhului Sfânt. Căci dacă rămânem la ideea Părinților despre concomitența creării sufletului şi trupului, nu trebuie să se admită o distanță între crearea trupului şi a sufletului înzestrat cu un anumit har dumnezeiesc”[1].

Afirmând în mod repetat creația omului ca întreg deschis relației sinergice cu Dumnezeu, cu o structură ierarhică ce indică orientarea iconică spre transfigurarea natu-

[1] *Ibidem*, p. 279, n. 350.

rii în unire cu Sfânta Treime, Părintele Stăniloae arată că această pecete iconică indestructibilă caracterizează şi trupul omului. În acest sens, putem afirma după principiul că în fiecare act parțial se manifestă întreaga persoană (cu responsabilitatea ei sacral-morală dată de cerința desăvârşirii în iubire înscrisă în propriul chip), că însăşi relația trupească ce ține de condiția căderii nu poate fi redusă la animalitate, ea are întotdeauna implicit conținutul unei relaționări şi atitudini spirituale față de Dumnezeu, semeni şi natură. Chiar atunci când ia forma unei manifestări animalice, actul omenesc are conținutul unei atitudini spirituale. El presupune fie şi numai implicit răspunsul personal la chemarea ce străbate, prin fiecare încercare istorică rânduită de iconomia divină, din adâncimea propriului chip acoperit, dar niciodată distrus, de păcat.

Insuflarea chipului dumnezeiesc este expresia legăturii indestructibile a omului cu Dumnezeu prin care omul depăşeşte condiția imanenței naturaliste, fiind chemat să se deschidă şi să răspundă chemării la comuniune. Dualitatea trup-suflet indicată în prezentarea separată a aducerii lor la existență are un caracter iconic, indică sensul lucrării de imprimare duhovnicească sau transfigurare prin har, de la Dumnezeu la suflet şi de la suflet la trup. Astfel, scrie Părintele Stăniloae, reliefând încă o dată creația omului ca întreg, conținutul unitar şi relațional al existenței şi actelor sale dincolo de falia căderii, „distanța dintre crearea trupului şi a sufletului e afirmată la facerea fiecărui om, pentru a distinge prin gândire între ceea ce are omul din materie şi ceea ce dă Dumnezeu în mod direct (insuflarea sufletului cu un anumit har). Omul a fost creat ca un întreg. Trupul lui are de la început în el suflet şi un anumit har, prin care e deschis unui alt orizont, mai

precis, comuniunii cu Dumnezeu, nefiind închis în natură ca animalul. Insuflarea chipului dumnezeiesc în Adam reprezintă acea deschidere a omului spre Dumnezeu prin suflet şi o anumită legătură cu Dumnezeu, prin raţiunea care tinde la o cunoaştere infinită, până la totul absolut, şi prin virtuţi, până la binele la fel de infinit al comuniunii cu Dumnezeu[1].

Părintele Stăniloae leagă modul zămislirii de după cădere de o răsturnare a planurilor şi o consecventă bulversare a funcţionalităţii lor iconice în întregul persoanei şi în complexul relaţiilor ei. Această afectare a orientării iconice a favorizat în locul deschiderii spre Dumnezeu, închiderea în imanenţa legilor naturale, sau o ieşire a lor în prim plan odată cu simţualitatea trupească, ieşire ce pare a acoperi actul dumnezeiesc. „Naşterea de după cădere, în care sensibilitatea trupurilor ce se unesc s-a accentuat puternic, a covârşit mult deschiderea oamenilor născători şi născuţi spre orizontul spiritual, închizând în mare măsură venirea la existenţă a urmaşilor în procesul unor legi ale naturii, în care actul lui Dumnezeu părea acoperit. Dar nu a putut fi cu totul acoperit. Omul continuă a se naşte nu numai cu trup, ci şi cu suflet şi într-o anumită legătură cu Dumnezeu, deci deschis spre orizontul spiritual infinit".

Aşa cum, în viziunea patristică, chipul omului nu a fost distrus, ci numai acoperit, umbrit, afectat de păcat, modul iconomic al zămislirii, propriu condiţiei actuale a omului, poartă şi el tensiunea spirituală a chipului său iconic. El reflectă fie şi acoperit sau deformat nevoia de deschidere spre conlucrarea cu Dumnezeu, tinderea spre participarea (restabilită prin botez) la comuniunea Sfintei

[1] *Ibidem*, pp. 279-280, n. 350.

Treimi şi spre transfigurarea personală în trupul teandric al comuniunii ecleziale. În rugul lucrării harice sfinţitoare a Bisericii, latura pătimitoare, afectele sau strâmtorările intrate în fire în urma păcatului prin iconomia divină, se cer asumate şi îndreptate în direcţia restabilirii ierarhiei iconice a firii şi transfigurării prin participare la moartea şi învierea lui Hristos. „În zămislirea şi naşterea lui Hristos", scrie Părintele Stăniloae, „legea naturii e dezlegată sau deschisă iarăşi în mod mai direct actului creator al lui Dumnezeu. Dar contribuţia naturii umane nu e eliminată total. La ceilalţi oameni care se alipesc lui Hristos, actul lui Dumnezeu, prin care omul e ajutat ca să se deschidă liber planului dumnezeiesc sau comuniunii cu Dumnezeu în mod deplin, se înfăptuieşte în botez, căruia s-a supus şi Hristos, născut cu unele strâmtorări ale trupului ca om"[1].

Abordarea Părintelui Stăniloae este fidelă principiului patristic hristologic de interpretare, care spune că omul ca întreg este restaurat şi mântuit în Hristos. Astfel, arată sfinţia sa, „toate definiţiile credinţei creştine în Sinoadele ecumenice au apărat nu numai învăţătura despre Dumnezeu cel adevărat (personal, liber, iubitor şi, prin aceasta, puternic), ci şi cea despre mântuirea omului integral"[2].

O sporire în înţelegerea tainei naşterii omului în raţiunea ei dumnezeiască şi în modul ei restaurat în Hristos este oferită de contemplarea mistică a Tainelor Bisericii. Părintele Stăniloae fructifică în acest punct înţelegerea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Într-un capitol din „*Ambigua*" numit „*De ce învăţătorul a legat naşterea din botez, de Întrupare*", Sfântul Maxim leagă crearea omului de naşterea cu voia din Duhul şi creşterea în asemănarea

[1] *Ibidem*, p. 280, n. 350.
[2] *Ibidem*, p. 286, n. 359.

cu Dumnezeu prin păzirea poruncii Sale.[1]. Ni se înfățișează aici discernerea între modul liber, nepătimitor, voit, părăsit prin cădere, al naşterii duhovniceşti şi caracterul involuntar, sustras participării conştiente, supus legilor naturale şi robit stricăciunii, al naşterii care are loc după pervertirea prin cădere a orientării iconice a firii[2].

Indicând restaurarea funcționalității originare caracterizate prin „primatul" duhului asupra trupului, Sfântul Maxim leagă naşterea din botez de Întrupare „spre a înțelege naşterea din botez ca golire de putere a naşterii din trupuri şi ca dezlegare de ea"[3]. În acest sens, „mai întâi a

[1] „Spun cei ce tâlcuiesc mistic cuvintele dumnezeieşti şi le cinstesc precum se cuvine, cu contemplații mai înalte, că omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voința din Duh şi să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeieşti, ca să fie acelaşi om făptură a lui Dumnezeu după fire şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năştea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii de-sine-mişcătoare şi liberă aflată în el prin fire". *Ibidem*, p. 294.

[2] Această naştere imaterială îndumnezeitoare şi dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăților gândite şi nearătate pe cele plăcute şi arătate simțirii. Dumnezeu l-a osândit după cuviință să aibă o naştere involuntară, materială şi pieritoare. Căci a socotit că e drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimaşă, roabă şi silită, după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu şi dumnezeieşti şi negrăite, necinstita iubire de materie, împreună cu animalele fără de minte". *Ibidem*, pp. 294-295.

[3] Ibidem, pp. 295-296. Altfel spus, Mântuitorul S-a întrupat fără de păcat şi a primit naşterea din botez „spre înfiere duhovnicească, spre golirea de puterea naşterii din trupuri". *Ibidem*, p. 295.

avut loc la Domnul întruparea şi naşterea trupească din pricina osândirii mele şi apoi a urmat naşterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mântuirea şi rechemarea, sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea”[1]. Distincția sau despărțirea prin cugetare între cele două rațiuni ale naşterii are rostul de a pune în lumină restaurarea şi desăvârşirea prin alipirea la Trupul lui Hristos a condiției umane originare de participare la taina îndumnezeirii sau a naşterii în Dumnezeu: „Avem naşterea din trup a Mântuitorului nostru, despărțită numai prin cugetare în rațiunea cea de mai înainte a firii şi în aceea care există acum la noi, în care a murit; şi iarăşi, în rațiunea facerii cea după fire şi în modul naşterii; pe lângă acestea, în zămislirea fără de sământă şi în naşterea fără de stricăciune”[2].

Comentând viziunea Sfântului Maxim, şi corelându-o cu înțelegerea Sfântului Grigorie de Nyssa, Părintele Stăniloae indică spre un răspuns originar voluntar al omului la actul creator al lui Dumnezeu, fapt ce a consfințit naşterea din insuflarea Duhului spre libertate. Astfel, scrie sfinția sa, „Sfântul Maxim socoteşte că Sfântul Grigorie a legat botezul de Întrupare pentru că primul este naşterea spirituală din Dumnezeu, care în parte completează, în parte depărtează ceea ce e păcat în naşterea trupească a omului după căderea în păcat. În facerea lui Adam a fost implicată şi o naştere voluntară a lui din Duhul dumnezeiesc. Omul a răspuns cu voia lui voinței lui Dumnezeu care l-a făcut. Nu se poate naşte cineva din Duhul spre libertate, fără acceptarea liberă a acestei naşteri. Omul a fost chemat la existență şi a acceptat venirea la ea sau a răspuns la chemare. Îndată ce a apărut în exis-

[1] *Ibidem*, p. 296.
[2] *Ibidem*, p. 297.

tență, şi-a dat aprobarea la actul aducerii lui la existență. E o bucurie cu care el însoțește aducerea lui la existență”[1].

Respingând o înțelegere materialist-evoluționistă, cu tentă iconoclastă, după care omul s-a trezit la conştiință într-un stadiu târziu al evoluției sale din starea de animalitate, Părintele Stăniloae afirmă caracterul conştient şi orientat spre comuniune al stării originare a omului[2]. În dorința de a valoriza omul întreg, suflet şi trup, implicat sinergic în actul naşterii, Părintele Stăniloae afirmă şi în starea dinaintea căderii posibilitatea participării trupului la actul naşterii, în sensul unei însoțiri şi copleşiri a ei de sensibilitatea duhovnicească. În fapt, unirea sufletească deplină invocată de Sfinții Părinți, dat fiind că rădăcinile trupului sunt gândite de Părintele Stăniloae în suflet, presupune un act integral, deci participarea duhovnicească şi a trupului, însă transfigurată, copleşită (fără a fi anulată) de lucrarea harului divin şi simțirea înțelegătoare a duhului.

Trebuie să înțelegem că Sfinții Părinți pun accentul pe lucrarea laturii conducătoare în care se concentrează „mi-

[1] *Ibidem*, p. 295, n. 370.

[2] „Omul adus astfel la existență nu s-a trezit astfel la conştiință după o vreme îndelungată (numai Adam nu a fost adus la existență ca prunc). Un reflex al aprobării aducerii sale la existență se vede şi în copil în faptul că se bucură de viață de timpuriu. Ba chiar se bucură de bine, sau primeşte binele cu o vagă conştiință a valorii lui. Cu atât mai mult s-ar fi întâmplat aceasta cu copiii născuți în afara păcatului. Complicatele şi sucitele întrebări dacă e bine că există şi le pune omul mai târziu. Iar respingerea categorică a existenței prin sinucidere sau ucidere e un semn categoric al contestării actului de aducere a sa la existență de către Dumnezeu sau a legăturii cu Dumnezeu prin Duh”. *Ibidem*, p. 295, n. 370.

ezul" acțiunii persoanei, pe partea care reprezintă întregul în participarea omului la viața dumnezeiască. În acest sens, naşterea lui Iisus Hristos din Preacurata Fecioară ar fi, după Părintele Stăniloae, o icoană a unirii dintre naşterea din trup şi din Duh, iar dezlegarea de naşterea din trupuri poate fi înțeleasă ca dezlegare de naşterea din trupuri unită cu păcatul[1].

[1] „Aceasta e o explicație ce ar corespunde cu ideea sfântului Grigorie de Nyssa că aşa ca Adam, şi urmaşii lui ar fi fost aduşi la existență nu prin naşterea din trupuri, ci printr-o facere a lor însoțită îndată de voința lor de a se naşte din Duh. Prin căderea lui Adam s-a căzut în naşterea din trupuri. Hristos a primit, pentru a fi solidar cu noi, naşterea noastră din trup, dar prin botez a restabilit tainic naşterea noastră din Duh, făcându-ni-Se nouă Înaintemergător, deşi pentru sine avea şi naşterea din Duh cu voia odată cu naşterea din trup. Dar s-ar putea ca ideea sfântului Grigorie de Nyssa – adoptată şi de sfântul Maxim, că dacă Adam n-ar fi căzut, urmaşii săi s-ar fi născut şi ei nu din unirea trupurilor, ci numai prin facere ca Adam şi prin suflarea Duhului – să pară improbabilă. În orice caz s-ar putea admite că dacă Adam n-ar fi căzut, zămislirea urmaşilor din trupuri ar fi fost probabil unită cu o sensibilitate pură, ca un sărut între copii, şi în acest caz ea ar fi fost urmată imediat de o naştere a lor din Duh cu voia, echivalentă cu o anumită aprobare a lor, deci răsărind din suflarea dumnezeiască sau cu ceea ce primesc oamenii ulterior prin botez. Această explicare n-ar indica, pentru cazul când Adam n-ar fi căzut, o anulare a naşterii din trupuri, ci ar îmbina naşterea din trupuri cu naşterea din Duhul. Poate că naşterea lui Iisus din fecioară ne-ar arăta această unire dintre naşterea din trup şi din Duh. El acceptă totuşi botezul ca un act ulterior, pe de o parte pentru a arăta trebuința noastră de a aproba, de a completa şi purifica naşterea noastră din trupuri, pe de alta, pentru a lua o nouă putere a Duhului ca să elimine din trup urmările păcatului şi a învinge moartea prin înviere. Botezul ar fi în acest caz o dezlegare nu de naşterea din trupuri în general, ci de naşterea din trup unită cu păcatul". *Ibidem*, pp. 294-295, n. 370.

În sensul despărțirii de ordinea harului în care creația a fost adusă la existență, ordine în care trupul este transparent lucrării sufletului, iar ultimul e transfigurat la rândul său de lucrarea dumnezeiască ce se străvede prin mișcările sufletului, omul întreg participă la taina unirii creației cu Dumnezeu, şi naşterea implică la rândul ei omul întreg, conştient şi liber. De aceea, chipul naşterii afectat de păcat este restaurat în tainele dumnezeieşti, în unirea omului cu Dumnezeu prin care omul îşi redobândeşte libertatea duhului: „Dacă omul ar fi rămas în ascultarea de Dumnezeu, naşterea spirituală prin voință s-ar fi perpetuat printr-o tainică legătură cu naşterea trupească a oamenilor. Dar căderea în păcat a redus venirea la existență a oamenilor la o naştere inconştientă, pasivă, neliberă, cu urmări pătimaşe în viața lor. Hristos, născându-Se ca om fără de păcat şi în mod liber, a restabilit posibilitatea unirii naşterii sale cu naşterea din Duh, ca legătură evidentă cu Dumnezeu. Aceasta se înfăptuieşte pentru oameni prin botez. Hristos a acceptat botezul nu pentru Sine, căci pentru El însăşi naşterea din trup a fost în acelaşi timp o naştere liberă din Duhul Sfânt, ci pentru noi. El se botează nu pentru a goli de păcat, prin această naştere din Duh, naşterea sa din trup, ca noi, ci pentru a o goli numai de urmările păcatului (puterea de neîncovoiat a afectelor) şi pentru a ne deschide nouă calea ca, prin botez, sau prin această naştere din Duh, să golim naşterea noastră din trup de păcate şi de urmările păcătoase, să fim dezlegați de pasivitatea şi de robia pătimaşă pe care această naştere o reprezintă şi o are ca urmare. Prin naşterea din Duhul sau prin botez dobândim adevărata libertate. Sfântul Ma-

xim accentuează foarte mult această naştere în libertate şi spre libertate”[1].

În fapt, cum întruparea Domnului nu aduce doar simpla restaurare a firii, ci şi asumarea şi transfigurarea prin har a urmărilor nepăcătoase ale căderii (afectele şi moartea), naşterea lui Iisus Hristos are unite în ea raţiunea firii de dinainte de cădere cu cea de după cădere: „Naşterea lui Iisus Hristos are unite în ea în mod real, dar, în acelaşi timp, distincte prin cugetare, raţiunea firii dinainte de cădere, cu raţiunea firii de după cădere, sau mai bine zis cele două moduri ale venirii ei la existenţă. Căci a rămas în modul cel dinainte prin lipsa de păcat şi a primit modul de după aceea, arătat în urmările nepăcătoase ale păcatului (afectele şi moartea); „raţiunea facerii prin Dumnezeu o arată în faptul că ia fiinţă ca om fără sămânţă bărbătească, iar modul naşterii de după păcat prin faptul că îşi ia trupul din trupul Fecioarei”[2]. Aici se cuvine totuşi să precizăm că luarea trupului din Fecioară este un fapt legat de naşterea de după păcat nu în sine ci doar prin ceea ce ţine de urmările nepăcătoase ale păcatului (afectele şi moartea). În fapt, naşterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara este icoana împlinită a unirii omului cu Dumnezeu, împlinirea sfatului dumnezeiesc din veci cu privire la întruparea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului. Maica Domnului este chipul Bisericii sau creaţiei ce-l întrupează feciorelnic pe Dumnezeu şi se îndumnezeieşte în unire cu Dumnezeu[3].

---

[1] *Ibidem*, p. 295, n. 370.

[2] *Ibidem*, p. 297, n. 372.

[3] Pe baza unor mărturii scripturistice şi patristice, Panayotis Nellas indică faptul că arhetipul omului este însuşi Logosul întrupat, în iconomia Întrupării cuprinzându-se însuşi însuşi Maicii Sale. Iată

Arătând existența potențială a făpturii integrale sau cuprinderea rațiunilor ei divine în Fiul lui Dumnezeu, prin a cărui voință ea se naşte la momentul rânduit de iconomia dumnezeiască, Părintele Stăniloae are grijă să precizeze asemănarea şi distincția între modul naşterii Evei din trupul lui Adam şi cel al naşterii lui Iisus Hristos din trupul Sfintei Fecioare Maria. Astfel, scrie Părintele

câteva din mărturiile patristice pe care ni le oferă:

„ «Aşadar, creația omului după chipul lui Dumnezeu care l-a plăsmuit, s-a făcut dintru început pentru El (Hristos), ca să poată cuprinde cândva Arhetipul; şi legea din rai dată de Dumnezeu a fost pentru El (Hristos)», ca să ajute, adică, pe om să fie călăuzit spre Hristos, scrie Sf. Grigorie Palama" (Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, p. 18).

Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Aceasta este taina cea mare şi ascunsă; aceasta este ținta fericită pentru care s-au alcătuit toate; acesta este scopul dumnezeiesc gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna. Spre această țintă (unirea ipostatică a naturii divine şi umane, spre Hristos) privind, a adus Dumnezeu la existență ființele celor ce sunt" (*ibidem*, p. 19). Şi: „Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu... vrea pururea şi în toate să se lucreze taina întrupării Sale" "(*ibidem*, p. 20)

Sfântul Nicolae Cabasila: „Fiindcă Dumnezeu n-a creat natura umană privind spre altceva... ci a făcut-o căutând aceasta: ca să-şi ia din ea Maica, când va voi să se nască; şi presupunând mai întâi ca pe un canon această nevoie (unirea ipostatică, Hristos), spre aceasta plăsmuieşte pe om" sau: „Omul merge spre Hristos nu numai pentru dumnezeirea Lui, care e țelul a toate, ci şi din pricina celeilalte naturi a Lui" căci „Adam cel nou este modelul celui vechi" şi „Arhetipul celor zidite de El" (*ibidem*, p. 18).

Panayotis Nellas sintetizează: Sf. Nicodim Aghioritul, urmând pe Sf. Ioan Damaschin şi Sf. Grigorie Palama, învață că în Dumnezeu vedem trei feluri de unire şi comuniune: „după ființă", „după ipostas" şi „după lucrare" (sau unire iconică, după chip). După ființă sunt unite numai cele trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi, unirea după

Stăniloae, „cum a creat la început trupul lui Adam fără de sămânță, sau pe al Evei, folosindu-se de Adam, a putut să-şi creeze şi un trup propriu, folosindu-se numai de trupul femeii. Şi-a luat astfel un trup în legătură cu trupurile omeneşti, dar fără plăcerea înfierbântată şi păcătoasă a împreunării între bărbat şi femeie. În Cuvântul dumnezeiesc sunt date potențial toate cele create, deci şi trupurile noastre. Sub puterea ideii potențiale a fiecărui trup aflată în El, se naşte fiecare trup când voieşte El, deci s-a putut naşte şi trupul Său. Din Adam se ia femeia, din Maria se ia trupul Său bărbătesc pentru a se arăta legătura interioară între trupul bărbătesc şi cel femeiesc. Dar dacă din Adam se ia trupul femeii în vremea somnului Lui, din Maria se concepe cu consimțirea ei conştientă, arătându-se şi contribuția conştiinței ei”[1]. Părintele Stăniloae identifică adausul căderii în „plăcerea înfierbântată şi păcătoasă a împreunării între bărbat şi femeie”. Pe de altă parte, subliniind legătura interioară originară dintre trupul bărbătesc şi cel femeiesc indică spre transfigurarea legăturii lor în unirea intimă, sufletească, pătrunsă şi sfințită de har. Persoana este astfel angajată într-o depăşire a firii în iubire, desăvârşită printr-o participare şi consimțire conştientă la taina naşterii în Duhul.

În fapt, în Învierea şi Înălțarea Domnului şi în mutarea cu trupul la cer a Maicii Domnului avem poate mărturia

---

ipostas (ipostatică) a realizat-o Cuvântul lui Dumnezeu atunci când şi-a asumat trupul din Fecioara Maria; pe când (...) unirea după lucrare (sau energie) a fost dăruită omului prin creația lui „după Chipul lui Dumnezeu” (*ibidem*, p. 14).

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului,* în: *Scrieri*, partea I, pp. 112-113, n. 62c.

cea mai clară a nedesfiinţării specificului iconic de bărbat şi femeie şi al relevanţei lor iconice eshatologice[1].

Un alt versant de abordare ermineutică a naşterii Evei din Adam, cu relevanţă pentru rugăciunea isihastă şi chipul omului, este dat de interpretarea simbolică (cu trimitere spre comuniunea în iubire conştientă, interpersonală, în Hristos), a bărbatului şi femeii ca *mintea* şi *iubirea*. Comentând cuvântul Cuviosului Teolipt al Filadelfiei, Părintele Stăniloae indică naşterea ca taină a dialogului iubirii şi depăşirii limitelor firii în unire cu Dumnezeu: „Este o explicare simbolică a zidirii Evei din coasta lui Adam. Mintea primeşte ca ajutătoare iubirea, dar în iubire e implicată o altă persoană, întregitoare, cu care se uneşte deplin. În sensul acesta nu este bine să fie mintea singură. Dar, cum am spus, numai din mintea care s-a uitat pe sine sau din subiectul care s-a uitat pe sine, care a adormit faţă de toate celelalte şi chiar faţă de sine, se poate naşte dragostea, dragostea e zidită în acelaşi timp din adevărata

[1] H. Tristram Engelhardt jr. scrie: „Oamenii sunt în esenţa lor, adică în mod ontologic, parte bărbătească şi parte femeiască atât înainte de cădere şi după cădere, cât şi după mântuire. De exemplu, Maria, Maica lui Dumnezeu e Theotokos pentru totdeauna. Însăşi fiinţa ei e pe veci legată de maternitatea ei. Trupul înviat al lui Hristos oferă toate indiciile după care poate fi recunoscut ca masculin. Existenţa noastră ca parte bărbătească şi parte femeiască dăinuie. «Dintru început i-a făcut bărbat şi femeie» (Mc. 10, 6). În această relaţie există o ordine, o ierarhie între egali, căci aşa cum spune Sfântul Ioan Hrisostom, «dintru început a făcut o singură stăpânire, punându-l pe bărbat peste femeie». Datorită acestei ordini a masculinului şi femininului, preotul şi episcopul ca icoane ale Celui de-al doilea Adam, Hristos, sunt întotdeauna bărbaţi". Engelhardt, Tristram H., jr., *Fundamentele bioeticii creştine: perspectiva ortodoxă*, trad.: Mihail Neamţu, Cezar Login şi diac. Ioan I. Ică jr., prezentare: Sebastian Moldovan, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 320.

înțelegere a minții ca dintr-o coastă a ei, umplută cu simțire, cum ar fi cu un fel de carne, iar aceasta o face Dumnezeu-Cuvântul, Care ne vorbeşte când Îl chemăm numai pe El, după ce am uitat de toate şi de noi înşine, intrând cu noi în dialogul ziditor de dragoste. Dragostea cauzează dialogul şi simțirea ei e sporită de dialog prin simțire. Dialogul realizându-se prin cuvinte, acestea reprezintă extazul trăit de minte în relație cu cel iubit, în primul rând cu Dumnezeu-Cuvântul, Care i-a dat ei capacitatea şi pornirea spre cuvânt sau spre celălalt prin cuvânt, în primul rând spre Dumnezeu-Cuvântul. Mintea (ν ο υ ς) e în greceşte la masculin (Adam)"[1].

Părintele Stăniloae explică relația dintre suflet şi trup prin alcătuirea şi funcționalitatea lor iconică în întregul persoanei umane şi complexul dialogic al raportării interpersonale. Caracterul animalic legat de trup la care se face uneori trimitere în scrierile patristice indică înrudirea originară a omului prin trup ca organism biologic cu făptura necuvântătoare, însă privind latura materială ca raționalitate plasticizată, Părintele Stăniloae afirmă integralitatea unitară, iconică a alcătuirii dihotomice umane[2].

---

[1] Teolipt, Mitropolitul Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă*, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 65, n. 89.

[2] „Sfântul Grigorie Sinaitul explică tot ce are trupul viu din suflet. Chiar iuțimea şi pofta şi le însuşeşte trupul din suflet. Deci sufletul a fost făcut pentru conviețuirea cu trupul, putând alcătui şi susține un trup viu. De aceea i s-au dat iuțimea şi pofta, cu posibilitatea de a sluji nu numai unor scopuri spirituale, ci şi întreținerii şi creşterii trupului, desigur tot în vederea spiritualizării trupului şi a materiei. Adică iuțimea şi pofta având la bază un caracter spiritual, legat de minte şi de rațiune, primesc prin unirea sufletului cu trupul şi un caracter animalic sau o funcție în slujba trupului ca organism biologic,

Astfel, dacă sufletul a fost creat odată cu trupul, iuţimea şi pofta neraţională, dobitocească, le-a dobândit omul prin neascultare. Ca urmare a legăturii de întrepătrundere între suflet şi trup, robirea sufletului de către patimi şi lucrarea vrăjmaşului este privită in relaţie cu robirea trupului de către stricăciune[1]. Distingând funcţionalitatea originară, duhovnicească de cea alterată de după

înrudit în privinţa aceasta cu cel animalic. S-ar putea spune că prin iuţime şi poftă raţionalitatea sufletului are în ea posibilitatea de a se plasticiza ca trup organizat. Desigur, aceasta nu înseamnă că sufletul există temporal înaintea trupului, ci începe să existe manifestându-se în formarea trupului prin iuţimea (energia) şi pofta ce se prelungesc în trup, întrucât prin acestea începe deodată cu aducerea lui la existenţă să se plasticizeze în trup. De altfel, în general, planul material nu e decât o raţionalitate plasticizată şi, ca atare, raţionalitatea aceasta are în ea însăşi o energie şi un impuls spre plasticizare, care, în cazul raţiunii personale umane, echivalează cu iuţimea şi cu pofta. Când acestea nu sunt conduse bine de raţiune, se nasc păcatele şi înseşi deformările, şi tendinţele de descompunere a trupului, ca plasticizare a sufletului raţional. De aceea păcatul, ca dezordine, începe în raţiune, în suflet". *Ibidem*, p. 110, n. 167.

[1] Sufletul, fiind creat raţional prin suflare şi înţelegător prin însuflare dătătoare de viaţă, nu a fost creat de Dumnezeu deodată cu iuţimea şi cu pofta dobitocească, ci cu puterea dorinţei şi, pe lângă ea, cu vigoarea dragostei. La fel, nici trupului nu i-a sădit, prin plăsmuire, de la început iuţimea şi pofta neraţională. Căci pe acestea le-a primit pe urmă prin neascultare, făcându-se muritor, stricăcios şi dobitocesc. Căci trupul, zic cuvântătorii de Dumnezeu, a fost zidit nestricăcios, precum va şi învia, deşi în stare să primească şi stricăciunea. Iar sufletul a fost făcut nepătimitor. Dar s-au stricat amândouă şi s-au amestecat în urma legii preafireşti a mişcării unuia în altul (perihoreza) şi a împărtăşirii unuia din celălalt. Sufletul s-a îmbibat de patimi, mai bine zis de draci, iar trupul s-a făcut asemenea dobitoacelor necuvântătoare prin lucrarea şi prin stăpânirea stricăciunii. Ibidem, p. 110, n. 167.

cădere, Părintele Stăniloae arată că aşa-zisul caracter animalic reflectă un adaus al căderii: „iuţimea şi pofta s-au prelungit în trup la început nu ca iuţime şi poftă animalică, ci ca iuţime şi dorire spirituală. Pe urmă au luat, prin cădere, caracterul animalic sau şi animalic”[1]. Acest caracter nu este aşadar propriu chipului omului, ci reflectă o tulburare a ordinii iconice şi funcţionalităţii duhovniceşti.

Pe de altă parte, conform erminiei trinitare, Părintele Stăniloae atestă caracterul comunitar al chipului omului creat de Dumnezeu ca bărbat şi femeie: „Poate că e semnificativ pentru caracterul comunitar al chipului, pentru dezvoltarea comună a lui, faptul că în Geneză se vorbeşte de chip în legătură cu crearea omului ca pereche: «Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat şi femeie i-a făcut» (Gen. 1, 27). Iar pentru legătura caracterului comunitar al chipului cu Sfânta Treime e semnificativ poate faptul că imediat înainte de aceasta Geneza prezintă pe Dumnezeu vorbind la plural în hotărârea de a crea pe om după chipul dumnezeiesc: «Şi a zis Dumnezeu: să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră”» (*Gen.* 1, 26)”[2].

Părintele Stăniloae aprofundează conform relatării biblice crearea omului după chipul lui Dumnezeu ca bărbat şi femeie, în sensul zidirii omului în taina comuniunii. Natura umană nu apare astfel ca o unitate monadică abstractă ci în diversitatea iconică a iubirii. Pentru a restaura chipul comunitar propriu omului de la creaţie, este nevoie de discernerea adausului generat de păcat: „Desigur că

[1] *Ibidem*, p. 110, n. 168.

[2] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 276.

înainte de păcat iubirea între bărbat şi femeie nu era încărcată de pasiunea violentă care are ceva din stihia naturii nepersonalizate şi nespiritualizate. Toate structurile umane au fost coborâte prin păcat”[1].

Căderea aduce o anarhie în fire, o relativă autonomizare a funcţiilor faţă de conştiinţă şi întregul persoanei. Atunci când nu mai exprimă deplin chipul lui Dumnezeu sau persoana întreagă angajată în comuniune, funcţia „oarbă”, deviată de la orientarea iconică a omului unit cu Dumnezeu, ajunge supusă, solidară pe undeva stihiilor naturii afectate la rându-i după cădere de stricăciune. În acest sens se cere înţeleasă, după Vladimir Lossky, distincţia între erosul originar, paradisiac şi sexualitatea căzută şi devorantă, legată de stricăciune şi de moarte[2].

În deosebirea originară între bărbat şi femeie, Părintele Stăniloae vede chemarea spre îmbogăţirea şi înnoirea,

[1] *Ibidem*, p. 276.

[2] „Vl. Lossky, amintind cuvintele: «Şi Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său; bărbat şi femeie i-a făcut pe ei», le comentează zicând: «Astfel misterul singularului şi pluralului în om reflectă misterul singularului şi pluralului în Dumnezeu; aşa cum principiul personal în Dumnezeu cere ca natura cea una să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel în omul creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate exista în posesiunea unei monade; ea cere nu singurătatea, ci comuniunea, sau diversitatea cea bună a iubirii». Apoi zice: «Dar acest «eros» paradisiac va fi fost diferit de sexualitatea noastră căzută şi devorantă... Căderea a schimbat chiar sensurile cuvintelor. Sexualitatea, această «multiplicare» pe care Dumnezeu o porunceşte şi o binecuvântează, apare în universul nostru iremediabil legată de separare şi de moarte. Condiţia umană a cunoscut până în realitatea ei biologică o mutaţie. Iubirea umană n-ar fi imprimată de o astfel de nostalgie paradisiacă dacă n-ar fi subzistat în ea în chip dureros amintirea unei condiţii primare, în care celălalt şi lumea erau cunoscuţi interior, în care deci moartea nu exista” *Ibidem,* p. 276.

transfigurarea firii în iubire: „În deosebirea ca bărbat şi femeie umanitatea are ca fapt pozitiv o completare mai importantă şi deci şi prilejul unei îmbogăţiri spirituale mai accentuate. E ceea ce depăşeşte violenţa plăcerii sexuale, în care sensibilitatea materială a căpătat o forţă atât de copleşitoare, şi durează dincolo de ea. Iubirea, care se poate dezvolta pe baza completării spirituale dintre bărbat şi femeie, depăşeşte mărimea plăcerii sexuale şi se poate spune că ea se poate adânci mai mult şi e mai durabilă când nu există preocuparea de această plăcere. Dar oamenii trebuiau să se înmulţească pentru interminabila îmbogăţire ce o prilejuieşte fiecăruia, şi umanităţii în general, mulţimea de relaţii variate între un număr indefinit de persoane unice în originalitatea lor. Pe lângă aceea, relaţia cu fiecare persoană pune omului probleme mereu noi de rezolvat; relaţia cu semenii creează situaţii sociale mereu noi, probleme noi în raporturile cu natura. Natura umană nu se poate îmbogăţi, nu poate ajunge la desăvârşire dacă nu subzistă în ipostasuri variate. Progresul nesfârşit îl realizează natura umană, atât în cunoaştere, cât şi în responsabilitate, în relaţiile nesfârşit de variate între multele ipostasuri ale acestei naturi”[1].

Privind raportul originar între bărbat şi femeie în icoana Tainei Nunţii, „care sfinţeşte şi înalţă legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovniceşti dintre Hristos şi Biserică”[2], Părintele Stăniloae arată că „Nunta şi Preoţia ca Taine fac vădit faptul că persoana nu se realizează decât în comuniune, că persoana şi comuniunea sunt doi poli inseparabili; fac

[1] *Ibidem*, p. 276-277.

[2] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 118.

vădit faptul că Tainele îşi au rodirea lor în răspunderea oamenilor unii faţă de alţii”[1]. Dacă e adevărat că crearea omului ca bărbat şi femeie are un aspect ce ține de faptul că Dumnezeu a cunoscut dinainte căderea, anume atracția trupească irațională între două persoane de gen opus, prin taina căsătoriei în care legătura trupească se spiritualizează prin harul Duhului Sfânt, ea are o dimensiune iconică dincolo de accidentul căderii, în chipul relației dintre Hristos şi Biserică. Dacă în monahism se caută relația directă şi personală cu Hristos iar cea cu aproapele este mediată de prima, în căsătorie relația cu Hristos e mediată de relația cu partenerul care se face icoană-transparent al iubirii Lui. În ambele se împlineşte în forme specifice porunca iubirii de Dumnezeu şi de aproapele.

Astfel, arată Părintele Stăniloae „«ceea ce monahii realizează nemijlocit, cei căsătoriți o fac mijlocit, şi mijlocul prin care o fac este locul sacramental al harului. Cei doi privesc pe Hristos, privindu-se unul pe altul, şi acest altul e iubirea Lui, care e darul harului» (Paul Evdokimov). Faptul că putem vedea pe Dumnezeu prin altul, că iubirea faţă de altul ni-l face pe acela transparent al lui Dumnezeu, *e un dar al întrupării Cuvântului*, e darul harului. Prin aceasta Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dat putința să-L vedem prin faţa omenească, mai întâi în El însuşi, apoi în toți cei în care Hristos Se sălăşluieşte, sau continuă să Se întrupeze prin Taine. Numai pentru că Hristos ca Dumnezeu e transparent în altul şi înfrumusețează pe altul, acest altul ni se arată vrednic de o iubire nesfârşită; iubirea faţă de acest altul nu se epuizează nici-

[1] *Ibidem*, p. 119.

odată. În afară de Hristos, iubirea permanentă față de un om concret ar fi fost imposibilă”[1].

Monahismul tinde într-o mai mare măsură spre taina vieții viitoare tocmai pentru că depăşeşte aspectul generat de păcat, instinctualitatea irațională ce se cere de altfel transfigurată treptat şi în căsătorie, atât prin naşterea de prunci ce tinde spre o adâncire a sensului comunional al relației conjugale, cât şi prin covârşirea odată cu maturizarea în Hristos şi Biserică a erosului trupesc prin erosul duhovnicesc. Atracția trupească irațională a apărut în urma relativei autonomizări sau despărțiri a protopărinților de harul îndumnezeitor, şi a fost, deşi asociată cu stricăciunea şi moartea, rânduită spre continuarea neamului omenesc în iconomia tainei Întrupării. Căderea a dat erosului între bărbat şi femeie caracterul instinctual, inerțial, de la sine, supus stricăciunii în afara participării deplin conştiente la lucrarea lui Dumnezeu în om.

În acest sens, arată Ioannis Karavidopoulos, comentând întrebarea saducheilor despre Înviere (Mc., 12, 18-27), „viața omului după moarte nu se sprijină pe vreo însuşire pe care o deține omul de la sine, ci este un dar al puterii lui Dumnezeu cel viu. Comuniunea cu Dumnezeu nu se întrerupe prin moarte, ci se continuă. Dacă pentru continuarea lumii acesteia este necesară căsătoria, pentru condițiile lumii viitoare a nestricăciunii, căsătoria va fi de prisos. «Căci căsătoria pentru stricăciunea noastră se face acum, ca prin naşterea de fii să nu pierim, de la un neam la altul trăgându-ne»; atunci însă, «de vreme ce nu ne vom mai strica, ci vom rămâne aceiaşi, de aceea şi căsătoria se va lua de la noi» (Teofilact). În această stare nouă

[1] *Ibidem*; pp. 119-120.

de nestricăciune, oamenii vor fi «ca îngerii în ceruri» (Mc., 12, 25)"[2].

În condiția nestricăcioasă, duhovnicească a trupurilor înviate, principiul atracției erotice nu va mai fi instinctul irațional, ci însuşi harul dumnezeiesc al cărui co-părtaş sau subiect va fi omul, întru cunoştință. Modul perihoretic al unirii omului cu Dumnezeu va copleşi, se va transpune în modul iubirii între persoanele din Împărăția Cerurilor. În condiția eshatologică, se va desființa în mod tainic separarea sau distanța indusă de modul opac, rezistent față de har şi conştiință al condiției pământeşti actuale.

[2] Karavidopoulos, Ioannis, *Evanghelia după Marcu*, trad. de drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2001, pp. 287-288.

Apofatismul iconic sau caracterul deschis spre experiere şi comuniune al teologiei răsăritene

Într-o colecție de convorbiri adunate în volumul intitulat *„Primejdia mărturisirii”*, în care Ioan Pintea l-a avut ca interlocutor pe eruditul Părinte monah Nicolae Steinhardt, acesta din urmă a făcut o referire concisă la teologia Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, caracterizând-o ca o teologie personalistă prin excelență. Conform aprecierii Pr. Steinhardt, ideea centrală pentru opera Pr. Stăniloae este tocmai realitatea Dumnezeului-persoană, căruia omul „i se poate adresa nemijlocit într-o atmosferă de intimitate, încredere şi revărsare a sinei”[1]. Din acest tip de relație decurge, ca o consecință firească, *dulceața* creştinismului, pe care Părintele Stăniloae a evidențiat-o din plin în opera sa, aprecia Nicolae Steinhardt în acelaşi interviu. El răspundea astfel întrebării adresate de intervievant, care viza tocmai „această covârşitoare idee ori teorie deplină – Dumnezeu ca Persoană – aşezată,

[1] Pr. Nicolae Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, 1993, p. 78.

fundamentată în orizontul nostru răsăritean de Dumitru Stăniloae”[1].

Comentatorii remarcă îndeobşte faptul că pătrunzătoarea şi ampla dimensiune a cugetării Părintelui Stăniloae are un firesc al curgerii ei şi în acelaşi timp o căldură fundamental diferite de modul de tratare abstract şi scolastic al aceloraşi problematici teologice. Aceasta, însă, fără ca firescul şi căldura cuvântului să rămână neîntemeiate într-un orizont conceptual bine definit, a cărui albie a fost trasată în Ortodoxie o dată pentru totdeauna de cugetarea patristică.

„Am vrut să prezint în Dogmatica mea”, afirmă într-un interviu Părintele Stăniloae[2], pe Dumnezeul cel viu venit la noi şi lucrător în noi şi nu definiţii raţionale închise în ele însele”. Şi, în acelaşi interviu, el îşi precizează intenţia: „am vrut să fac să iasă dogmatica din cadrul strâmt şi rigid al scurtelor definiţii scolastice, care predomina şi în manualele dogmatice de la noi, propunând conţinutul viu, profund şi bogat în semnificaţii, după modelul Părinţilor, punând în evidenţă conţinutul spiritual cuprins în mod virtual în ea”. Acesta constă într-un mesaj mediat de Iubire, ni se arată, în măsura în care în învăţătura asupra Sfintei Treimi sălăşluieşte structura iubirii supreme.

Într-un studiu intitulat „*Profilul dinamic al comunicării în ontologia creştină a Părintelui Stăniloae*”, Sandu Frunză observa că „promovând ideea Dumnezeului personal, încearcă să explice calitatea de persoană ca fiind dată de structurile de comunicare arhetipale”, fapt ce nu permite plasarea discursului în planul raţionalizărilor scolastice şi al speculaţiilor abstracte, conchide comen-

[1] *Ibidem*, p. 78.

[2] Mitropolia Ardealului, XXXV, 1990.

tatorul[1]. „Această dimensionare a finitului de către transfinit, ce plasează omul în orizontul comunicării, e posibilă", arată Sandu Frunză, „datorită «chipului dumnezeiesc» din om"[2].

Conferind cuvintelor „bunătate", „iubire", „agape", „eros" o semnificație comună ce indică „forța de unificare prin comunicare extatică" originată în „coborârea lui Dumnezeu la creaturi", Părintele Stăniloae zugrăveşte înscrierea creației „pe drumul iubirii, primindu-şi puterea din iubirea treimică şi înaintând spre desăvârşirea ei în unirea cu Sfânta Treime şi cu toți oamenii"[3]. În relaționarea modelului apofatic treimic, depăşind explicațiile ce recurg la structuri existente în lumea creată, arată Sandu Frunză, găseşte Părintele Stăniloae „fundamentarea şi explicarea modelului ontologic-dialogic al eurilor umane"[4].

În Prefața la acelaşi volum, Pr. prof. Ilie Moldovan vede în discursul Părintelui Stăniloae nu o arhitectonică, ci „un mod simfonic" de alcătuire a lui, „urmând legea armoniei melodice şi ținând de structura unei doxologii"[5]. Aceasta se întâmplă, înțelegem, întrucât gnoseologia religioasă se desfăşoară pe tărâmul unei relații de cunoaştere şi de iubire între subiecți, nefiind un raport de tipul subiect-obiect ce se exprimă şi se rezolvă pe plan mental şi impersonal.

---

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 11.

[2] *Ibidem*, p. 15.

[3] *Ibidem*, pp. 14-15.

[4] *Ibidem*, p. 14.

[5] *Ibidem*, p. 8.

Sandu Frunză distinge două paliere ale abordării de către Părintele Stăniloae a tainei persoanei, nemijlocit legată de cea a „chipului lui Dumnezeu”. În perspectiva sociologică sau liturgică, accentul cade pe caracterul comunitar al chipului, respectiv chipul liturgic: „persoana cuprinzând în sine natura ca totalitate (ideea e preluată după Lossky), participarea la misterul arhetipului se realizează în şi prin comuniunea cu semenii”. În cea psihologică, se arată, accentul cade pe actualizarea potențialului iconic, de chip, la nivel individual, termenii de minte şi inimă trimițând la structurile transconştientului care „asigură chipul dumnezeiesc în om, prin transcenderea continuă a omului spre Dumnezeu şi spre semenii săi”.

„Afirmarea acestor structuri de comunicare”, atrage atenția Sandu Frunză, „nu înseamnă reducerea lor la o anumită parte a ființei umane, chipul ținând, în fapt, de manifestarea plenară a acesteia, de totalitatea ființei umane pe viața spirituală cu aspirația ei funciară spre Dumnezeu. Atât latura de exterioritate cât şi cea de interioară a chipului, dau dimensiunea convergentă a persoanei umane creată după chipul dumnezeiesc şi în care a fost semănată ca o virtualitate înaintarea în asemănarea cu Dumnezeu ce trebuia să o realizeze prin persistența în dialogul cu sursa infinită a vieții sale”[1].

În această reperare iconică şi liturgică, scrie Sandu Frunză, Iubirea depăşeşte la Părintele Stăniloae cadrele unei simple dăruiri şi acceptări reciproce. „E vorba de un act ontologic mult mai profund, iubirea fiind un mod de aducere permanentă la existență”[2].

[1] *Ibidem*, p. 16.
[2] *Ibidem*, p. 14.

Consecvent cu aprofundarea tainei persoanei şi comuniunii, Părintele Stăniloae prelungeşte în antropologie viziunea patristică despre fiinţă şi energii, punând în lumină apofatismul antropologic. Astfel, arată el, „Vîşeslavţev vorbeşte de un apofatism antropologic, care e un chip al apofatismului divin. Precum din Dumnezeu cunoaştem numai energiile Lui necreate, aşa şi din om cunoaştem numai energiile umane. «Precum există o teologie negativă, care îndreaptă spre misterul Dumnezeirii, aşa există şi o antropologie negativă, care îndreaptă spre misterul omului»”[1].

Părintele Neofit remarcă faptul că „Părintele Stăniloae l-a readus pe Sf. Grigore Palama în atenţia teologilor contemporani”, deschizând „perspectiva unei antropologii de model palamit”, pentru care „cunoaşterea manifestărilor, lucrărilor, energiilor unei persoane umane este distinctă de cunoaşterea persoanei însăşi”. Din cuvintele Părintelui Stăniloae, citate în acest sens mai desprindem legătura strânsă între fiinţă şi lucrare prin prezenţa persoanei în lucrare, care totodată îi conferă intenţionalitatea şi amprenta personală: „Desigur şi persoanele dumnezeieşti ca şi persoanele omeneşti ancorează şi acţionează în om prin manifestările lor, dar cea care dirijează şi susţine lucrarea este persoana, care e tot atât de prezentă ca şi lucrarea. Nouă ni se întâmplă adeseori să sesizăm vreo acţiune, vreo influenţă, vreo presiune exercitată asupra noastră, dar nu ne dăm seama că această acţiune e intenţionată, se leagă de o persoană”[2].

---

[1] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 275.

[2] Idem, *Ortodoxie şi Românism*, p. 132, vezi şi: Ierom. Neofit Linte, Florin Caragiu, op. cit., p. 59.

Mai mult, după cum atrage atenția Părintele Neofit, Părintele Stăniloae subliniază prioritatea cunoașterii persoanei față de cunoașterea lucrării, fapt fundamental în gnoseologia patristică care păstrează în centru problema comuniunii: „**Cunoaşterea persoanei care conduce o acțiune asupra noastră e o treaptă superioară cunoaşterii acțiunii ei.** Până cunoaştem numai lucrarea, acțiunea, înclinăm să luăm aceasta drept o acțiune a naturii, a cine ştie cărei forțe din natură. În orice caz, foarte puțini suntem înclinați să o derivăm dintr-o persoană”[1].

Viziunea apofatică asupra ființei nu este menită a sluji unor separații abstracte, ci a indica caracterul transconceptual, participativ-comunional al cunoașterii persoanei. „Acest mister îl trăim ca persoană, ca subiect. Şi misterul persoanei noastre, ca izvor de nebănuite stări, simțiri şi gânduri, îl trăim în mod viu şi actualizat în relația cu misterul persoanei semenilor noştri şi odată cu el. Misterul sau chipul dumnezeiesc al persoanei noastre şi al celorlalte persoane se dezvăluie şi se actualizează în comuniune. În comuniunea cu semenii se dezvăluie cel mai mult însă şi misterul prezenței divine interpersonale. Căci numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forța iubirii noastre interpersonale. Comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice şi o participare la ea. Deci chipul dumnezeiesc în om e un chip al Treimii şi el se arată în comuniunea umană. Sfântul Grigorie de Nyssa a spus că «nu într-o parte a naturii se află chipul, nici într-un membru al ei se găseşte harul, ci natura în totalitatea ei este chipul lui Dumnezeu»”[2].

---

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi Românism*, p. 133.

[2] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 275.

Părintele Stăniloae afirmă insuficiența sau incompletitudinea cunoașterii conceptuale, indicând caracterul personal, dinamic, dialogal-liturgic al cunoașterii apofatice: „această taină negrăită a Celui ce, deși nemărginit în putere, totuși ne este apropiat prin iubire, o numește Arhimandritul Vasile «apofatismul liturgic»”[1]. La rândul său, Yannaras vorbește despre acea „îmbinare prea suavă” (expresie a Sf. Ioan Damaschin) ce „transformă contradicția conceptuală în semnificație iconologică... Apofatismul teologic, ca iconism analogic”, arată mai departe filosoful creștin, „constituie o transcendere a metodologiei cunoașterii speculative, atât a demersului analogic de cunoaștere prin afirmații și negații, cât și a demersului inductiv al cauzalității... conștiința acestei transcenderi finale nu zădărnicește recursul la metoda cunoașterii speculative”. Refuză însă a se cantona în „absolutizarea unilaterală a determinărilor formulate”, nu se lasă „istovită” de acestea, ci mai curând le ia ca „semn dezvăluitor” și „punct de plecare” potențial pentru experiența duhovnicească, pentru „realizarea unei relații empirice cu realitatea desemnată”. Demersul iconic apare astfel ca o cale de accedere sinergică la „diversitatea-unicitate a unei lucrări creatoare, și nu ca o comparație rațională între particularități determinante ale esenței”[2].

Aspectul iconic și cel liturgic converg, scrie Părintele Stăniloae, în taina împărtășirii omului de plinătatea iubirii divine: „E experiența aceleiași plinătăți, unitare și multi-

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia, Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Introd., trad., note și două studii de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR., București, 2000, p. 66.

[2] Yannaras, Christos*, Heidegger și Areopagitul*, trad. de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, 1996, p. 78-79.

ple, care e sugerată şi de icoane şi e trăită şi în Liturghie, în care acelaşi Hristos-Dumnezeu ni se dăruieşte mereu în alte şi alte feluri, dar întreg, cu toată plinătatea vieţii şi actelor mântuitoare”[1].

Împărtăşirea presupune o participare a omului întreg pregătită de asceza creştină care vizează tocmai restaurarea sau unificarea puterilor sufleteşti şi trupeşti în ascultare şi alipire de voia lui Dumnezeu: „Spiritualismului abstract al lui Varlaam, care în disprețul lui de trup e atât de obișnuit raționalismului vulgar şi sectelor protestante şi e atât de puțin creştin, îi opune Sfântul Grigorie concepția larg creştină care propovăduieşte mântuirea pentru întreg omul, căci omul în totalitate, cu trup şi suflet e îndumnezeit; nici una dintre puterile lui sufleteşti şi trupeşti nu e în creştinism disprețuită şi înăbuşită, ci toate îndreptate în altă direcție, spre Dumnezeu”[2].

În baza alcătuirii iconice a omului, rugăciunea isihastă a inimii urmăreşte tocmai această refacere şi punere în lucrare a legăturii între minte, suflet şi trup: „Palama spusese acolo, după Macarie cel Mare, că «inima este primul organ trupesc al minții», înțelegând că prin ea se face legătura între minte şi trup... Întrucât trupul în tot ce face reprezintă ca o icoană mişcările interioare, o întoarcere cvasicirculară a lui spre sine închipuieşte şi realizează întoarcerea minții de la cele externe spre sine”[3].

Caracterul apofatic al cunoaşterii e evidențiat prin faptul că presupune o împărtăşire de paradigmele şi lucrările divine, ființa lui Dumnezeu rămânând

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 69.

[2] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Viața şi învățăturile Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993; pp. 51-52.

[3] *Ibidem*, pp. 52-53.

neîmpărtăşibilă. Prin transcenderea de sine prin har către Dumnezeu, taina omului capătă în icoana unirii adâncime dumnezeiască: „Între ființa neîmpărtăşibilă a lui Dumnezeu şi lucruri sunt paradigmele din mintea dumnezeiască de care se împărtăşesc lucrurile şi care totuşi le depăşesc pe acestea; sunt puterile cele multe care nu stau însă de sine, ci unitar în ascunsul supraființial. Precum centrul cercului cuprinzând în el şi emițând din el toate razele, nu încetează de-a fi unul, cu mult mai puțin încetează Dumnezeu de a fi unul având în El puterile şi paradigmele tuturor lucrurilor (aceasta înseamnă că le are în El concentrat, unitar). Ele nu sunt de sine subzistente; Dumnezeu este suportul lor (υποστατης) dar nu ele al Lui”[1].

Distincția între ființă şi lucrări păstrează în mod unitar transcendența sau alteritatea şi prezența lucrătoare a lui Dumnezeu în raport cu creația, caracterul antinomic al cunoaşterii oglindindu-se şi în planul omenesc: „În faptul că după ființa cea ascunsă Dumnezeu e necunoştibil, iar după lucrările Lui care vin în lume e cunoştibil stă necesitatea de-a exprima pe Dumnezeu antinomic: Dumnezeu este viață (după puterea de viață făcătoare care lucrează în lume), dar în acelaşi timp Dumnezeu nu e viață (căci ființa cea ascunsă nu se identifică cu puterea de viață făcătoare care lucrează în lume). Aşa cum eul încă poate fi exprimat numai antinomic: Eul e cugetare (după una din manifestările lui), dar în acelaşi timp eul nu e o cugetare (căci izvorul nedeterminabil din care vine cugetarea nu se epuizează în realitatea cugetare)”[2].

[1] *Ibidem*, p. 76.

[2] *Ibidem*, p. 77, n. 1.

Apofatismul viziunii patristice nu înseamnă aşadar izolare şi închidere a relaţiei între om şi Dumnezeu, ci presupune şi cheamă răspunsul participativ, deschiderea personală spre experierea tainei şi lucrării dumnezeieşti. Astfel, arată Sfântul Grigorie de Nazianz, „Ce este Dumnezeu după fire şi fiinţă n-a aflat careva dintre oameni niciodată, nici nu va afla. Sau de va afla vreodată cineva, să se cerceteze aceasta şi să se studieze de cei ce voiesc. Se va afla vreodată, după judecata mea, când ceea ce este asemănător lui Dumnezeu şi dumnezeiesc, adică mintea şi raţiunea noastră, se va amesteca cu ceea ce îi este familiar şi chipul se va urca spre arhetipul, a cărui dorinţă o are. Şi ceea ce mi se pare rezultatul cel mai propriu al filosofiei (al înţelegerii) este să cunoaştem odată cât suntem cunoscuţi (I Cor. 13, 12)”[1].

Taina este inepuizabilă, arată Părintele Stăniloae, tocmai fiindcă este expresie a unui dialog şi comuniuni între persoane, după modelul iubirii Treimice: „În nesfârşirea acestei mişcări circulare suitoare a minţii în jurul ei şi a lui Dumnezeu şi în unirea tot mai strânsă cu ea însăşi şi cu Dumnezeu se arată din nou că mintea e făcută „după chipul” lui Dumnezeu, având în unirea ei cu Dumnezeu o lucrare nesfârşită pe care niciodată nu isprăveşte să o înţeleagă, întrucât niciodată nu termină să se unească şi mai mult cu sine însăşi şi cu Dumnezeu. Omul îşi rămâne etern un abis apofatic, pentru că se afundă şi se îmbogăţeşte fără sfârşit în abisul apofatic al lui Dumnezeu”[2].

---

[1] Sfântul Grigorie de Nazianz, op. cit., p. 35.

[2] Calist şi Ignatie Xantopol, *Metoda sau cele 100 de capete*, în: *Filocalia*, vol. VIII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 149, n. 334.

Apofatismul viziunii patristice nu presupune o negare a cunoaşterii raționale, ci îi dă deschiderea de taină către sporirea infinită în comuniunea cu Dumnezeu: „Sfântul Atanasie vede în Fiul chipul Tatălui, iar în om, pe cel făcut «după chipul» Tatălui, adică conform cu Cuvântul. Iar «după chipul» constă în a cunoaşte chipul Tatălui, sau pe Cuvântul, deci a fi în legătură cu El. E făcut rațional, ca să cunoască rațiunea nesfârşită după care este făcut. Dar nu pentru Sine a voit rațiunea supremă şi infinită să fie cunoscută, ci pentru sporirea neîncetată a omului în spiritualitate. (…) Numai participând la rațiunea supremă are omul rațiune cunoscătoare, mereu înaintată în sporirea cunoaşterii”[1].

Istoria mântuirii redată în teologia revelației, scrie Ghislain Lafont, este cadrul acestei luminări a chipului omului în relație cu Arhechipul său dumnezeiesc: „trebuie acceptat faptul că «timpul de după Hristos» a avut tocmai această semnificație: aceea de a înrădăcina în umanitatea omului profunzimea revelației divine şi a o lumina prin razele care plecând de la chip[ul lui Dumnezeu din om] se reflectă asupra Modelului său”[2].

„Miezul istoriei”, arată în acelaşi sens Alexandru Mironescu, „coloana ei vertebrală, tâlcul ei se concentrează în succesiunea aceasta de evenimente în mijlocul cărora e Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu Celui viu... Istoria este acest loc geometric în care se realizează trupul lui

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, în: *Scrieri*, partea I, p. 104, n. 44.

[2] Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii*, *Itinerar, forme, modele,* trad. de Maria-Cornelia Ică jr., prezentare diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 476.

Hristos, cum afirmă Biserica, oamenii devenind mădularele Lui”[1].

„Să facem pe om după chipul şi asemănarea noastră” descoperă, după acelaşi cugetător creştin, „însăşi problema omului şi a istoriei”, omul fiind chemat, destinat „să realizeze chipul Omului îndumnezeit”. Mai mult, „cel din urmă dintre oameni, în situațiile cele mai nenorocite sau degradante, tot tânjeşte sau geme pe undeva, de a nu fi reuşit, după cea mai anemică părere a lui, a fi om”[2], „problema Omului şi deci a lui Dumnezeu fiind inclusă ca un filigran în toate zbuciumurile şi demersurile”[3] umane.

„Din faptul că Logosul, împreună ziditor al Lumii e însuşi Chipul lui Dumnezeu care se întrupează”, scrie Mircea Vulcănescu, „Răsăritul mărturiseşte că între Zidire şi mântuire există o relație tainică încă dinainte de veac, care arată că lucrurile nu pot fi înțelese deplin decât în planul mântuirii”[4].

În acelaşi sens explică Părintele Stăniloae marea taină a creştinismului, conformitatea omului cu Întruparea, unitatea iconică dintre suflet şi trup subsumată aceleiaşi Taine a cărei plinire este unirea sau împărtăşirea dumnezeiască: „Dumnezeu-Cuvântul este Cel ce l-a creat pe om în aşa fel încât să poată semăna cu El, să poată fi şi persoană a umanității. Să poată vorbi prin vorbă omenească, să poată simți foame omenească, să poată simți oboseală

[1] Alexandru Mironescu, *Kairos*, *Eseu despre teologia istoriei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, pp. 105-106.

[2] *Ibidem*, p. 107.

[3] *Ibidem*, p. 108.

[4] Mircea Vulcănescu, *Logos şi eros*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1991, p. 33.

omenească, atunci când acestea s-au instalat în om în timpul răzvrătirii acestuia în faţa lui Dumnezeu. Şi Le-a luat şi El toate, prin înrudirea Sa tainică. (…) Aceasta este marea taină a creştinismului: omul după chipul lui Dumnezeu. Adică omul poate gândi şi este un trup material, din limbă poate face un organ al vorbirii intelectuale, poate face din ochi mijloace de comunicări de înţelesuri. La ce grad a ridicat Dumnezeu şi materia, ca să fie un organ al spiritului”[1].

Indicând „diferenţa radicală dintre Dumnezeu şi om”, atrage atenţia Georgios Mantzaridis, viziunea apofatică afirmă în acelaşi timp legătura nemijlocită dintre dogmele Bisericii şi viaţa credincioşilor în relaţia lor vie cu Dumnezeu. Condiţia apropierii de Dumnezeu, pierdută prin păcat, este dobândirea unei noi stări, pregătite prin smerenie: „Comuniunea omului cu Dumnezeu, fundamentată pe faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi în vederea asemănării cu El, fiind pierdută din cauza aroganţei, singura cale care îl pregăteşte pe om şi-l conduce spre graniţa comuniunii cu Dumnezeu rămâne smerenia. Astfel, asumarea omului de către Dumnezeu prin întruparea Cuvântului s-a realizat în persoana Sfintei Fecioare, care a devenit *methorion* (graniţă, hotar) între firea creată şi cea necreată. Calitatea specifică fundamentală a Sfintei Fecioare este smerenia şi deplina încredere în Dumnezeu: «Iată roaba Domnului, fie mie după cu-

[1]Părintele Stăniloae, Sorin Dumitrescu, *Şapte dimineţi cu Părintele Stăniloae. Convorbiri realizate cu Sorin Dumitrescu*, Ed. Anastasia, Bucureşti, f. a., p. 92.

vântul Tău»"[2]. Smerenia descoperă chipul omului ca *hotar* între lumea creată şi cea necreată.

În viziunea apofatică, după cum arată Sfântul Grigorie Palama, negaţia depăşeşte simplul sens de operaţie logică intelectuală aplicată unor numiri, spre a indica experierea tainei Persoanei în cadrul unui eveniment de comuniune: „Vederea aceea nu e nici numai o vedere ce-ar consta într-o negaţie a tuturor (κατα αποφασον), căci vede mintea ceva; şi apoi Cel ce este atotdivin şi cu totul deosebit de orice altceva, e mai presus şi de vederea prin negatie, Dumnezeu fiind mai presus nu numai de cunoaştere, ci şi de necunoaştere, fiind în totalitate ascunsă chiar şi manifestarea Sa. Căci aparițiile divine, chiar dacă sunt simbolice, cuprind în ele necunoscutul, în sensul de depăşire. În ele se străvede după altă lege decât cea a naturii omeneşti sau dumnezeieşti, ele sunt aşa zicând între noi, dar mai presus de noi, aşa încât nu există nume care să le exprime în sens propriu"[1].

„Cuprinsul adevărate cunoaşteri teologice", arată Jaroslav Pelikan prezentând viziunea Sfântului Maxim despre cunoaşterea lui Dumnezeu, nu stă în natura lui Dumnezeu care e mai presus de cunoaştere, ci în Revelaţie, „în temeiul purcederii Sale «în afară», adică al providenţei şi preştiinţei sale, ca o cauză a creaţiei Sale (…) Putem spune că însuşi numele de «Dumnezeu» nu se referă la esenţa lui Dumnezeu în Sine, ci la iubirea Sa de oameni. Aceasta înseamnă că «noi construim titlurile lui

[2] Mantzaridis, I. Georgios, *Globalizare şi universalitate. Himeră şi adevăr*, trad. Pr. Prof. dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002, pp. 61-62.

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Viaţa şi învăţăturile Sfântului Grigorie Palama, p. 178.

Dumnezeu pe baza formelor de participare pe care ni le-a conferit»"[1]. Vederea lui Dumnezeu, arată Georgios Martzelos în acord cu tradiția patristică, este un pogorământ al iubirii divine: „Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că Isaia a văzut pe Dumnezeu cel necuprins şi neînchipuit *în mod iconic*... prin pogorământul Său în viziunea lui Isaia, Dumnezeu a coborât până acolo unde a putut proorocul, cu neputința sa omenească, să urce duhovniceşte. Pentru a se împlini întâlnirea lui cu Dumnezeu, adică pentru a-L vedea iconic, această coborâre a lui Dumnezeu a fost indispensabilă"[2].

Comentând un cuvânt al lui Calist Catafygiotul despre unirea dumnezeiască, Părintele Stăniloae arată la rândul său fundamentarea în Persoană, în comuniunea iubirii Treimice a contenplării însuşirilor dumnezeieşti, a căror zugrăvire primeşte şi păstrează astfel un caracter transconceptual: „Se afirmă din nou că mintea nu se odihneşte în contemplarea însuşirilor naturale ale lui Dumnezeu (infinitate, bunătate, dreptate etc.), privite în ele înseşi. Acestea ca valori în sine au fost numite de unii (Aristotel) metafizice. Mintea nu se odihneşte decât după ridicarea deasupra lor în Subiectul dumnezeiesc al lor, în dragostea lui Dumnezeu cel personal"[3].

Această ridicare presupune integralitatea ființei umane, o unificare ierarhică a lucrărilor diverselor ei planuri şi funcții, o copleşire a simțurilor de către minte şi a

[1] Pelikan, Jaroslav, Tradiția *Creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. II. Spiritul creştinătății răsăritene (600-1700)*, trad. şi note de Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. Polirom, Iaşi, 2005, p. 63.

[2] Georgios Martzelos, *Sfinții Părinți şi problematica teologică*, pp. 49-50.

[3] Calist Catafygiotul, op. cit., p. 452, n. 860.

minții de către lucrarea Sfântului Duh. Prin aceasta, arată Părintele Stăniloae, omul pătruns de har devine o unitate cunoscătoare pe un plan superior, capătă acces la taină, primește luminarea duhovnicească și lumea devine pentru el un transparent al tainei divine: „Sfântul Simeon risipește orice răstălmăcire a gândirii sale, că ar admite o despărțire a minții de simțuri în lucrarea ei. Spiritul transfigurează lucrarea simțurilor, nu se dispersează de ea. Dar nici lucrarea simțurilor nu poate fi cugetată fără spirit. Omul e unitate de suflet și trup în actele, în gândurile și în sentimentele sale. Dar Sfântul Simeon spune și mai mult: omul care nu mai are nici un gând rău în sine își înalță și simțurile la <<cer>>, adică vede și prin ele lumina dumnezeiască, sau tainele spirituale mai presus de lucrurile pământești. Căci aceste taine se văd totuși prin lume sau prin trup devenite transparente. Aceasta pentru că simțurile lui au devenit apte pentru aceste taine și sunt copleșite de minte și prin mintea lui de lucrarea Duhului Sfânt. Mintea și simțurile au devenit în acest caz o unitate cunoscătoare pe un plan mai înalt. Omul cunoaște ca o ființă totală realitățile superioare”[1].

Centrul apofatic al unității cunoscătoare este chipul, care indică pe de o parte ființa subzistentă în persoane, iar pe de alta inepuizabilitatea persoanei în manifestările, lucrările sau însușirile ei. Acestea la rândul lor arată persoana în transcendere de sine, deschisă spre relație și comuniune. După cum spune Cuviosul Nichita Stithatul, „altceva este chipul lui Dumnezeu și altceva cele văzute pe lângă chip. Chipul lui Dumnezeu e sufletul înțelegător, mintea și rațiunea, firea cea una și neîmpărțită. Iar cele văzute pe lîngă chip sunt puterea stăpânitoare, puterea

[1] Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 71.

împărătească şi libertatea. Tot aşa alta e slava minții şi altceva este demnitatea ei; şi altceva e chipul lui Dumnezeu şi altceva asemănarea”[1].

În afirmarea erminiei hristologice asupra chipului, a cărui fire e imitarea modelului, Sfântul Grigorie de Nazianz arată distincția între asemănarea cu Tatăl a Fiului lui Dumnezeu ca Chip viu al Celui viu, fundamentată pe identitatea de natură, şi asemănarea cu Adam, fundamentată pe lucrarea lui Dumnezeu: „I se mai spune şi «Chip» (Col. 1, 15), ca Celui de o ființă şi fiindcă El este din Tatăl, dar nu Tatăl din El. Căci aceasta este firea «chipului»: este imitarea modelului al cărui chip e numit. Dar este aici şi ceva mai mult. În alte cazuri este chipul nemişcat al unei existențe ce se mişcă; aici este Chipul viu al Celui viu, având o mai mare asemănare cu Acesta decât cu Adam (Fac. 4, 25) şi orice născut, cu cel ce-l naşte. Căci aceasta este firea celor simple, că nu au o asemănare parțială, ci întreg este chipul întregului şi este între ele mai degrabă o identitate, mai degrabă decât o asemănare”[2].

Această diferență radicală de natură susține atât apofatismul teologic, cât şi pe cel antropologic, căci nu numai chipul lui Dumnezeu, ci şi icoanele sale create care Îi poartă pecetea au o inepuizabilă, infinită adâncime de taină. Păstrând distincțiile, Părintele Stăniloae are grijă în comentariul său teologic să păstreze neatinsă puntea între teologie şi antropologie, afirmând compatibilitatea între taină şi rațiune întemeiată în actul creator şi susținător al lui Dumnezeu: „Între taina Lui şi între rațiunile lumii nu este o contradicție. Dumnezeu cel mai presus de rațiunile

[1] *Ibidem*, p. 306.

[2] Sfântul Grigorie de Nazianz, op. cit., n. 89.

lumii şi de raţiunea noastră, făcută pentru a le cunoaşte, stă ca fundament creator şi susţinător mai presus de ele. Într-un fel, misterul Lui este Raţiunea mai presus de raţiunea noastră a raţiunilor lumii, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, în mai multe din „Răspunsurile către Talasie". (d. ex. „Dumnezeu Cuvântul este prin fire principiul Raţiunii", Răsp. 25, p. 87)[1].

Omul ca chip al lui Dumnezeu are simţul vederii apofatice a originii dumnezeieşti transcendente, care îi descoperă insuficienţa oricărei considerări imanentiste, şi îl cheamă spre transcenderea către comuniunea cu Arhetipul: „Dumnezeu a impus universului creat raţiuni limitate prin cuvintele Lui. Dar aceste raţiuni limitate şi unite între ele îşi aveau baza în Raţiunea Lui nemărginită. Omul însă, făcut după chipul lui Dumnezeu, este în stare să vadă originea raţiunilor limitate ale lumii şi Raţiunea nemărginită a lui Dumnezeu, pentru că nu găseşte o explicare a lumii şi a sa în ele"[2].

Tinderea în calitate de chip spre modelul divin îi îngăduie Părintelui Stăniloae să vorbească despre o apropiere, înrudire, sau familiaritate ce reflectă apofatismul iconic al vederii lui Dumnezeu: „Mintea şi raţiunea noastră doresc, în calitate de chip al lui Dumnezeu, să fie după modelul lor. Această calitate Îl face pe Dumnezeu apropiat sau familiar, sau înrudit, sau propriu (= *oikeio*). Raţiunea noastră socoteşte că o raţiune supremă a creat şi susţine toată raţionalitatea lor. Sau mintea noastră, care caută înţelegerea deplină a tuturor, socoteşte că există o minte

[1] *Ibidem*, p. 123, n. 22.
[2] *Ibidem*, p. 131.

care le înțelege de fapt pe toate, fiind mai presus de ele, cum este în parte şi mintea noastră”[1].

Apofatismul iconic este fundamentat de Părintele Stăniloae pe taina Întrupării, pe actul dumnezeiesc liber şi creator care întemeiază posibilitatea unirii ipostatice, şi descoperă conformitatea părților cu întregul, a icoanei cu modelul: „Dumnezeu-Cuvântul, ca întregul întregii existențe şi ca prototip al umanului, se naşte ca om din întregul Fecioarei, dat fiind că umanul său e, pe de o parte, chipul întregului originar, care e Cuvântul dumnezeiesc, pe de altă parte se imprimă de către El însuşi ca ipostas dumnezeiesc filial, devenind ipostasul unitar divino-uman. Dar există şi o conformitate a părților cu întregul, sau o capacitate a lor de a fi asimilate întregului. Dacă e aşa, de ce n-ar exista o conformitate a creației, sau în mod mai special a umanului cu divinul, pentru a putea forma cu acesta un întreg ipostatic, dar nu printr-o lege, care ar lua divinului calitatea de divin liber şi creator? Dar cine ar putea scoate la iveală şi explica deplin paradoxala şi infinit de larga şi de complexa unitate a Celui ce, fiind Fiul lui Dumnezeu din veci şi prototipul omului, s-a făcut şi om adevărat? Această extremă unitate a umanului cu divinul într-o Persoană, realizând cea mai desăvârşită treaptă a umanului, cu toată taina ei, nu-L ține pe Hristos departe de oameni, de comunicarea cu ei şi de înțelegerea oamenilor, ci dimpotrivă. Căci ceea ce-i mai viu şi mai apropiat de oameni şi de o anumită comuniune cu ei şi de înțelegerea vie umană, aceea e şi mai tainic, sau viceversa”[2]. Chipul omului este astfel contemplat în oglinda

[1] *Ibidem*, p. 132.

[2] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 83.

unirii ipostatice şi a viziunii eshatologice, din perspectiva omului îndumnezeit. Întruparea ca enipostaziere descoperă firea umană în dependenţă ontologică faţă de lucrarea lui Dumnezeu.

Cunoaşterea apofatică are astfel o deschidere esenţial participativă spre unirea sau împărtăşirea inter-personală, răspunsul de creştere al omului fiind chemat şi încadrat de lucrarea şi darul lui Dumnezeu: „Fiind chip al lui Dumnezeu, când mă voi uni deplin cu El, Îl voi cunoaşte cât mă cunoaşte sau cât m-a cunoscut El. Îl voi avea deplin în mine. Aceasta arată că cunoaşterea este una cu iubirea. Cu cât Îl iubesc pe Dumnezeu mai mult, Îl cunosc ca unul ce mă bucur în întregime de El. Şi în această bucurie a mea de El, stă cunoaşterea Lui de către mine. Totuşi rămâne o deosebire între El şi mine. De la El porneşte darul capacităţii mele de-a urca spre iubirea şi cunoaşterea Lui, nu de la mine. Sunt mereu recunoscător Lui în iubirea şi cunoaşterea Lui de către mine”[1].

Abisul fiinţei este oglindit în conştiinţă ca organ de receptare al strălucirii tainei persoanei şi comuniunii: „Căci persoana este o conştiinţă permanentă de sine însăşi. Altceva nu putem spune despre persoană. Atât persoanele divine cât şi umane au o fiinţă comună. Dar ce este fiinţa, sau firea? Cine poate şti? Cuvântul vine de la **a fi** (fiinţă, fire). Se spune, deci, în general, că fiinţa sau firea este, iar de persoanele ei că **sunt** conştiinţe luminoase”[2].

Apofatismul antropologic descrie chipul lui Dumnezeu în noi drept „misterul negrăit al fiinţei noastre, trăit în comuniune şi legat de Sfânta Treime. După Evdokimov, în chipul nostru vedem «reproducerea misterului trinitar

[1] Sfântul Grigorie de Nazianz, op. cit., p. 132.
[2] *Ibidem*, p. 137.

negrăit, până la nivelul profunzimii unde omul devine o enigmă pentru sine însuşi». «Căci e mai uşor să cunoşti cerul decât pe tine însuți»"[1]. Smerenia şi ascultarea de Dumnezeu sunt starea în care nevoințele ascetice tind a aşeza omul, pregătindu-l pentru răspunsul său liturgic şi apropierea cuvenită de împărtăşirea dumnezeiască. Viziunea apofatică sprijină tocmai depăşirea planului conceptualizărilor prin angajarea chenotică şi liturgică, în experierea Tainei, în împărtăşirea de Trupul lui Hristos plin de slava iubirii dumnezeieşti.

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 275.

Restaurarea firii umane în Hristos şi îndumnezeirea omului prin părtăşia la comuniunea Treimică

Abordând tema restaurării firii omeneşti în Hristos, şi a părtăşiei omului la firea dumnezeiască, Părintele Stăniloae rezumă taina mântuirii la întruparea, pogorârea la moarte şi învierea Domnului. Moartea fiind expresie a deficienței omului în relația cu Dumnezeu, restaurarea chipului omului şi biruința asupra morții presupun restaurarea capacității de relație şi a posibilității comuniunii omului cu Dumnezeu: „De fapt toată taina lui Hristos constă în acestea trei: Fiul lui Dumnezeu se face om, golindu-Se de slavă, duce această coborâre până la moarte, învie cu trupul pe care L-a asumat. În coborârea Lui nu părăseşte puterea Lui, ci o comunică şi trupului pe care-l asumă. Dacă omul ca creatură a lui Dumnezeu ar muri definitiv, însăşi puterea Creatorului s-ar dovedi limitată. Moartea ar fi mai tare ca el. Cel ce poate crea, poate şi recrea. Dar omul nu e creat ca obiect; Dumnezeu îi poate da deci o participare şi la primirea morții, şi la biruirea ei. În crearea omului ca chip al Cuvântului dumnezeiesc pentru o relație dialogică cu el, se arată marea prețuire acordată omului şi o putere de a se comporta ca

subiect în această relație. Moartea îi vine din faptul că nu rămâne ca subiect în relația iubitoare cu Dumnezeu, şi e învinsă, dându-i-se puterea să revină în unitatea sa personală cu Fiul lui Dumnezeu însuşi, la acea relație într-un mod de nepierdut. Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om, deci şi Subiect uman, biruieşte moartea şi ca om, făcând din desființarea omului prin ea, un somn trecător"[1].

Părintele Stăniloae face distincție între părtăşia „naturală" de Hristos, sau cea dată în faptul că a asumat firea noastră, deci întemeiată la Întrupare în firea devenită comună, şi părtăşia de firea dumnezeiască, care cere deschiderea spre comuniunea personală cu Sfânta Treime: „Nu ne facem părtaşi de Hristos prin simplul fapt că are firea omenească, ci trebuie să ne şi deschidem Lui prin credința noastră, deci printr-un act spiritual, liber, care e uşurat prin Duhul Sfânt. Căci Duhul Sfânt a trecut din dumnezeirea lui Hristos şi în umanitatea Lui. Părtăşia pe care o primim astfel cu Hristos e alta decât „părtăşia" de firea dumnezeiască. De Hristos ne facem părtaşi întrucât avem firea omenească comună cu a Lui, trecând însă şi Duhul de la ea la noi. Dar de firea dumnezeiască nu ne facem părtaşi decât în sensul unei comuniuni personale cu Fiul ca ipostas divin şi deci împreună cu el şi cu Tatăl"[2].

După Părintele Stăniloae, unirea ipostatică sau asumarea firii omeneşti în Hristos a desăvârşit capacitatea de relație cu Dumnezeu înscrisă în chipul omului, ducându-o până la o apropiere filială sau familiaritate negrăită: „Fiul

[1] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, *Partea a doua, Glafire,* trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 39, EIBMBOR., Bucureşti, 1992, pp. 144-145, n. 235.

[2] *Ibidem*, p. 357, n. 643.

lui Dumnezeu făcându-Se pentru noi om, are în Sine simțirea omului care nu e de o ființă cu Tatăl, ci e dependent de Tatăl ca creatură. Pe de altă parte El fiind ca ipostas dumnezeiesc de o ființă cu Tatăl, se simte chiar întrupat, sau chiar ca Om aproape de Tatăl. Şi noi, unindu-ne cu El, ne însuşim simțirea Lui de apropiere de Tatăl, simțindu-L pe de altă parte pe El aproape de noi, care nu suntem de o ființă cu Tatăl”[1].

Duhul Sfânt este Persoana care ne uneşte cu Creatorul, Persoana prin a Cărei lucrare taina libertății şi alterității se înscrie în comuniunea cu Dumnezeu: „Dar iubirea se arată prin libertate. Şi dacă El ne-a creat din iubire, trebuie să ne arate cumva această iubire. Şi nu ne-o poate arăta decât întâlnindu-Se cu noi într-o Persoană care ne uneşte cu El: în Duhul Sfânt. Dar în Duhul Sfânt trebuie să ne simțim atât creați, cât şi în comuniune cu el, ca necreat şi veşnic, chemați şi noi la comuniunea veşnică cu El”[2].

Firea omenească în Hristos, arată Sfântul Chiril al Alexandriei, se pătrunde de plinătatea dumnezeirii, de sfințenia divină care imprimă în noi chipul dumnezeiesc: „Căci am fost creați după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 20). Dar ceea ce imprimă în noi chipul dumnezeiesc este fără îndoială sfințenia, adică împărtăşirea de Fiul în Duhul”[3]. Înnoirea în om a chipului lui Dumnezeu are aşadar un caracter dinamic şi presupune

[1] *Ibidem*, p. 356, n. 641.

[2] Chiril al Alexandriei, Sfântul, *Scrieri*, *Partea a treia, Despre Sfânta Treime*, trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Col. PSB 40, EIBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 206, n. 300.

[3] *Ibidem*, p. 238.

împărtăşirea firii de sfinţenia dumnezeiască şi comuniunea personală cu Sfânta Treime: „El înalţă firea raţională deasupra păcatului şi a înclinării spre răutate. Şi astfel o preface prin sfinţenie în chipul Creatorului. Căci Creatorul tuturor este Sfânt. De aceea şi zice: „Fiţi sfinţi, pentru că Eu sunt Sfânt" (Lev. 11, 44)"[1].

Comentând cuvintele Sfântului Chiril, Părintele Stăniloae indică legătura dintre creaţie şi mântuirea în Fiul lui Dumnezeu, prin faptul că omul este în mod special chipul Fiului, iar relaţia de iubire între om şi Dumnezeu are ca icoană şi izvor de putere relaţia dintre Tatăl şi Fiul, în Duhul Sfânt, Duhul Iubirii: „dacă sfinţenia e chipul lui Dumnezeu ca Creator, întrucât Dumnezeu Tatăl e Creatorul lumii şi ţinerea ei e legată de El, prin Fiul, omul este în mod special chipul Fiului. Dragostea Fiului de Tatăl îi face şi pe oameni să fie legaţi de Tatăl prin Fiul. Aceasta explică şi faptul că Fiul Însuşi S-a făcut om, ca să lege din nou şi pentru veci pe oameni de Tatăl"[2].

Evitând identificarea sau obiectivizarea facilă a conştiinţei morale cu o adaptare sau raportare formală la nişte legi impuse din afară sau străine fiinţei omeneşti, Părintele Stăniloae subliniază dimensiunea morală a chipului omului: „se indică sfinţenia cu chipul Creatorului. Creatorul e sfânt pentru că e Creator prin generozitate, prin bunătate. Păcătoşenia, ca opusul sfinţeniei, e una cu egoismul, cu lipsa bunătăţii, a generozităţii. Sfinţenia dă omului un caracter moral"[3].

Principiul mântuirii este unirea cu Dumnezeu şi deplinătatea unirii aduce îndumnezeirea omului, desăvârşirea

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem*, p. 238, n. 348.

[3] *Ibidem*, p, 238, n. 349.

iconizării sale ca împreună-subiect al trăsăturilor divine. Astfel, mântuirea în sensul ei deplin şi definitiv „nu e posibilă decât printr-o unire a creaturii cu Dumnezeu, izvorul suprem al vieții, sau Viața propriu-zisă. Unirea aceasta când e deplină produce îndumnezeirea ființei umane. Şi numai îndumnezeirea reprezintă o imprimare a trăsăturilor dumnezeieşti în această ființă, adică o unire interioară a ei cu Dumnezeu. Numai prin ea omul care crede devine el însuşi subiect al trăsăturilor divine prin har, adică îşi însuşeşte ca nişte trăsături proprii trăsăturile şi puterile divine, datorită cărora moartea nu-l mai poate birui. Orice altfel de mântuire este amenințată să fie iarăşi anulată de păcat şi de moarte”[1].

Această imprimare a vieții divine în om nu constituie un proces în care omul devine un obiect pasiv, ci este condiția sinergică în care se întemeiază răspunsul liber al omului de creştere în unire cu Dumnezeu: „Sfântul Atanasie nu concepe înlăturarea morții din trupul omenesc ca un rezultat al simplei imprimări a vieții divine mai puternice în trupul muritor, ci ca un rezultat al tăriei spirituale, pe care prezența dumnezeirii o insuflă acestei firi ca să poată birui ea însăşi pornirile păcătoase. Iar imprimarea tăriei dumnezeieşti în firea umană se arată în tăria activă a acestei firi, într-o tărie de ordin spiritual-voluntar”[2].

Se ridică în continuare problema crucială asupra necesității şi sensului biruirii morții în Trupul înviat al lui Hristos şi ale trecerii omului prin moartea trupească după această biruință. „Mântuirea înțeleasă ca îndumnezeire şi

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, ST, Seria a II-a, anul XXV, nr. 5-6, mai-iunie, 1973, p. 328.

[2] *Ibidem*, pp. 328-329.

ca victorie asupra morții implicată în ea, are și aspectul unei întăriri a naturii umane prin întărirea spiritului ei. Dar mântuirea nu rezultă numai din din întărirea spiritului împotriva ispitelor trupului, prin prezența plină de putere a lui Dumnezeu în el, ci capătă un caracter paradoxal și mai complex, ba s-ar putea spune unul de-a dreptul paradoxal. Căci victoria asupra morții – datorită întăririi spiritului nostru împotriva pornirilor cărnii sau a egoismului nostru, prin îndumnezeire – nu constă în puterea de a ocoli moartea, ci se obține printr-o acceptare a morții"[1].

Părintele Stăniloae leagă necesitatea acceptării morții de învățătura patristică despre afecte, care se desprinde din scrierile Sfântului Atanasie și este dezvoltată sistematic de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Afectele, împărțite de Sfântul Maxim în afecte de plăcere și afecte de durere, sunt legate între ele, se introduc reciproc formând un cerc vicios și strâng în jurul omului lanțul păcatului, stricăciunii și mortalității. „Unitatea lor", scrie Părintele Stăniloae, „se arată și în faptul că împreună conduc spre afectul culminant care e moartea. Moartea este astfel

[1] *Ibidem*, p. 329. Sau: „Sfântul Atanasie îmbină necesitatea îndumnezeirii și acceptării morții în vederea mântuirii, într-un mod care nu diminuează importanța niciuneia dintre ele. Acceptarea morții a fost necesară pentru biruirea ei reală, dar fără prezența dumnezeirii, moartea, odată acceptată, n-ar fi putut fi biruită. Argumentând necesitatea acceptării morții pentru biruirea ei, Sfântul Atanasie proclamă implicit insuficiența oricărei teorii care vede acceptarea morții din alt motiv decât acela al biruirii morții în trup și al învierii lui pentru veci, deci a oricărei alte teorii care nu unește importanța acceptării morții pentru mântuire cu importanța îndumnezeirii și a învierii. El proclamă implicit insuficiența oricărei teorii care consideră mântuirea realizându-se de către Hristos fără un efect direct în trupul Lui și prin aceasta în trupul tuturor". *Ibidem.*

afectul suprem de care se fereşte omul atât prin satisfacerea afectelor de plăcere cât şi prin ocolirea celor de durere, dar până la urmă chiar satisfacerea afectelor de plăcere îl duce la moarte, ca suprema durere dintre cele ce urmează plăcerilor. Dar dacă în moartea fără voie afectele biruiesc firea, în moartea acceptată de bunăvoie pentru o cauză mai înaltă afectele sunt, în mod paradoxal, biruite de fire, care a devenit iarăşi puternică”[1].

Arătând necesitatea întrupării pentru mântuire ca neschimbabilitate în unirea cu Dumnezeu, Sfântul Atanasie, citat de Părintele Stăniloae, face o distincție între starea originară adamică în care legătura dintre trup şi harul îndumnezeitor era supusă schimbării sau nestatorniciei din pricina unei anume condiții de exterioritate între trup şi lucrarea sau porunca lui Dumnezeu, şi starea de mântuire în Hristos întrupat în care „trupul participă la rândul lui la lucrările dumnezeieşti”: „Dacă, datorită puterii Sale, ar fi poruncit şi blestemul s-ar fi dezlegat s-ar fi arătat puterea Celui ce a poruncit şi omul ar fi devenit cum a fost şi Adam înainte de cădere, primind harul din afară şi neavându-l conexat cu trupul ... Ba poate ar fi fost şi mai rău, căci a învățat să păcătuiască. Fiind astfel, dacă ar fi fost convins de şarpe, iarăşi ar fi fost necesară porunca lui Dumnezeu pentru dezlegarea blestemului. Şi aşa ar fi fost o continuă trebuință de poruncă şi oamenii ar fi rămas vinovați şi supuşi păcatului, având mereu nevoie de iertare şi niciodată nu s-ar fi eliberat, fiind mereu trupuri şi mereu biruiți de legea neputinței trupului”[2].

[1] *Ibidem*, p. 331. De asemeni: „Moartea este, în ultimă analiză, şi ea un afect, sau o trăsătură pătimitoare, trăsătura pătimitoare culminantă a trupului nostru”. *Ibidem*, p. 330.

Transfigurarea prin har a afectelor este desăvârşită prin asumarea şi biruirea în trup a afectului suprem, care e moartea. Ea este săvârşită de Hristos în trupul Său[1], şi de noi ca împreună-subiecți ai harului în alipire de trupul Său. Trupul lui Hristos este locul interiorității reciproce, unirii stabile între Dumnezeu şi om. Părintele Stăniloae întemeiază viziunea despre alcătuirea iconică a omului nu în însuşirile lui spirituale considerate abstract şi autonom, ci în primul rând în relația personală, în legătura cu Izvorul de viață şi putere: „La baza acestei doctrine stă concepția că firea noastră se menține numai prin puterea ce-i vine de la Dumnezeu prin legătura cu El. Afectele ca slăbiciuni şi patimile ca slăbiciuni exagerate ale firii noastre, manifestate în violența lor, din teama de disperare, provin dintr-o rupere a legăturii naturii noastre cu Dumnezeu ca izvor de putere".

Părintele Stăniloae vede asceza creştină în sensul liturghisirii participării la viața trupului lui Hristos prin invocarea Duhului Sfânt, ca o prelungire în viața personală a tainei Bisericii: „Asceza ortodoxă, care e aplicarea acestei doctrine despre mântuire prin oprirea dezvoltării afectelor în patimi, nu trebuie înțeleasă ca aşteptând totul de la încordarea omului, ci în primul rând de la puterea

[2] *Ibidem*, p. 330, cf. *Oratio II contra Arianos*, P. G. XXVI, col. 292-293.

[1] „Hristos a scos prin această întărire a firii afectele din ea, sau le-a biruit, acceptând afectul suprem de durere care este moartea. Propriu-zis le-a biruit însuşi trupul Lui, căci Cuvântul nu le-a biruit fără trup ci prin trup, Dumnezeu Cuvântul le-a biruit întărind trupul. Trupul participă la rândul lui la lucrările dumnezeieşti. «De aceea pătimind trupul, cuvântul nu era în afară De aceea se numeşte pătimirea a Lui. iar săvârşind lucrurile Tatălui, trupul nu era în afara Lui, ci Cuvântul le săvârşea iarăşi în el»". *Ibidem*, p. 331.

lui Dumnezeu, de la puterea aflătoare în trupul înviat al lui Hristos, obținută de noi prin rugăciune. Rugăciunea este totdeauna o chemare a Duhului Sfânt, a Duhului lui Hristos, care ne face proprie nouă puterea lui Hristos. (...) Ea e o aplicare de fiecare zi a doctrinei sinergiei între efortul omului şi puterea lui Dumnezeu obținută prin rugăciune, în cadrul Bisericii”[1].

„Căderea noastră în starea pătimitoare, trecătoare şi muritoare a fost posibilă, pentru că suntem făpturi, avem o ființă creată, în stare de devenire. Ca să ne scape nu numai de starea pătimitoare, ci şi de posibilitatea recăderii în ea, Cuvântul ne ridică chiar din starea de ființe create, din starea devenirii, dar nu după fire, ci după har” iar aceasta o face, luând asupra sa însăşi starea noastră de ființe create. Prin aceasta El nu desființează însă starea noastră, ci o îndumnezeieşte din puterea existenței Sale superioare calității de făptură, de devenire. Totuşi noi nu încetăm prin aceasta să ne păstrăm în esență însuşirea noastră de făpturi, într-o anumită devenire, întrucât nu avem din noi infinitatea puterii divine, ci primim din El neîncetat această putere şi ca atare înaintăm veşnic în starea de îndumnezeire”.

Părintele Stăniloae arată că asumarea firii omeneşti în Ipostasul Cuvântului a dat un nou început şi un nou orizont făpturii create. Întruparea a ridicat creatura la viața veşnică din „devenirea închisă între naşterea din păcat şi moartea ca efect al patimilor păcătoase, eliberând-o de începutul în păcat şi de moartea păcătoasă, dar fără să o desființeze ca viață, ci umplându-o de viața în Dumnezeu”.

[1] *Ibidem*, p. 333.

Prin alipirea sau împărtăşirea de Trupul Cuvântului dumnezeiesc făcut om, arată Sfântul Atanasie, devenirea omului căpătă o nouă condiţie, teandrică, în care actele sale sunt săvârşite dinlăuntrul şi cu puterea aflătoare în trupul lui Hristos[1]. Părintele Stăniloae vede îndumnezeirea ca iconizare sau imprimare de Cuvântul făcut trup: „Trupul imprimat de Cuvântul este trupul îndumnezeit de Cuvântul trupul în care sălăşluieşte Cuvântul cu puterea Lui dumnezeiască imprimată în el”[2].

Părintele Stăniloae vede valorizată în viziunea patristică legătura strânsă dintre afirmarea iubirii divine mântuitoare şi capacitatea iconică primitoare şi participativă a omului: „Sfântul Atanasie apără învăţătura despre Dumnezeirea deplină a Cuvântului, nu numai din încrederea ce o are în iubirea lui Dumnezeu faţă de om, ci şi din încrederea ce o are în om, în capacitatea acestuia pentru unirea

[1] „De aceea născându-se trupul din Maria, Născătoarea de Dumnezeu, se spune că S-a născut Cuvântul, Cel ce dă altora facerea (devenirea) ca să transfere în Sine facerea (devenirea) noastră şi ca să nu ne mai întoarcem în pământ, ca unii ce suntem numai din pământ, ci ca uniţi cu Cuvântul din cer, să fim ridicaţi împreună cu El în cer. Deci şi celelalte afecte ale trupului nu fără rost le-a transferat în Sine, ca să nu ne mai împărtăşim ca oamenii, ci ca aparţinând Cuvântului de viaţa veşnică. Căci nu mai murim conform devenirii dinainte de Adam, ci devenirea şi toată slăbiciunea noastră transferându-se în Cuvântul, suntem ridicaţi de pe pământ, dezlegându-se blestemul de pe urma păcatului, pentru Cel ce S-a făcut în noi pentru noi blestem. Şi cu cuviinţă s-a făcut aceasta. Căci precum fiind din pământ toţi murim în Adam, aşa renăscuţi în Iisus, din apă şi din Duh, toţi suntem făcuţi vii în Hristos, ca nemaifiind în trup pământesc, ci în trup imprimat de Cuvântul, pentru Cuvântul lui Dumnezeu, care S-a făcut pentru noi trup”. Cf. *Oratio III contra Arianos*, P. G. XXVI, col. 396. *Ibidem*, pp. 334-335.

[2] *Ibidem*, p. 335.

cu Dumnezeu. De aceea, aproape întotdeauna când vorbeşte despre Întruparea Cuvântului, Îl arată pe acesta nu numai ca Dumnezeu desăvârşit, ci şi ca om deplin”[1].

Părintele Stăniloae afirmă dimensiunea etică a îndumnezeirii, conştiința morală fiind însăşi conştiința orientării iconice a firii create spre participarea la cele dumnezeieşti: „întărirea naturii noastre prin prezența activă a Logosului în ea s-a realizat ca o întărire etică a ei, nu ca o investire a ei cu o calitate statică prin identificarea morții cu nemişcarea şi a învierii cu o stare activă. Cel mai efectiv lucrează Hristos prin faptul că a înviat, şi în starea de înviere. Dar prin lucrarea Lui îi face păe toți cei ce cred în El activi, eliberându-i de moartea spirituală”.

Viziunea despre îndumnezeire a Sfântului Atanasie este legată de cuprinderea persoanelor şi cosmosului în icoana sau taina Întrupării: „Doctrina despre îndumnezeire a Sfântului Atanasie ca acțiune de îndumnezeire a tuturor prin trupul lui Hristos, nu poate fi înțeleasă dacă nu se ține seama de două implicații ale ei: de o anumită cuprindere a tuturor persoanelor umane în Hristos; de o anumită cuprindere a cosmosului însuşi în El. Trupul purificat şi înviat al lui Hristos stă într-o legătură cu trupul nostru al tuturor. El e ca un aluat, sau ca un focar iradiant, înnoit şi înviat, al întregii corporalități umane. Deoarece corupția şi moartea era în om, nu în afară, «în mod cuvenit Cuvântul S-a folosit de trup ca de un organ şi s-a extins la toți»”[2].

---

[1] *Ibidem*. Sau: „Cuvântul îşi coboară lucrarea la posibilitatea umanului, umanul se înalță continuu în capacitatea de reflectare şi folosire activă a lucrărilor divine”. *Ibidem.*

[2] *Ibidem*, pp. 337-338.

Îndumnezeirea apare nu doar ca un parcurs individual autonom şi privat, ci ca împlinirea unificării în iubirea întreolaltă prin unirea în Dumnezeu, sau unificarea creației în Trupul lui Hristos, Crucea sau Icoana de unire a creației cu Dumnezeu: „Unirea noastră în Dumnezeu, prin Duhul, se manifestă în legătura iubirii ce există între noi: «Lucrul şi l-a săvârşit prin aceea că, răscumpărați fiind de păcat, oamenii nu mai rămân morți ci, fiind îndumnezeiți au, cum vedem în noi, legătura iubirii întreolaltă». În Cuvântul cel Întrupat «popoarele devin concorporale şi părtaşe la Hristos» [1], iar „forța spirituală a celui înnoit în cuvântul se repercutează asupra cosmosului. E afirmată prin aceasta forța ce iradiază din omul subțiat în duh şi transparent prin duh asupra naturii”[2].

Sintetizând învățătura Sfântului Atanasie cel mare despre mântuire şi îndumnezeire, Părintele Stăniloae desprinde trei principii fundamentale pentru înțelegerea viziunii patristice:

– Principiul sinergic sau liturgic, care oglindeşte şi dimensiunea iconică, participativă înscrisă în chipul omului: „Mântuirea subiectivă se obține prin efortul omului de a deveni, cu puterea lui Hristos, care Şi-a îndumnezeit trupul, comunicată lui, sfânt şi îndumnezeit. Se degajă din această doctrină despre mântuire marea încredere în posibilitatea omului de a deveni sfânt, sau îndumnezeit în Dumnezeu”[3].

– Principiul asumării în Hristos actualizate personal în legătura dragostei. Această actualizare are loc în Biserică

[1] *Ibidem*, p. 338. Cf. *Oratio III contra Arianos*, P. G. XXVI, col. 373.

[2] *Ibidem*, p. 339.

[3] *Ibidem.*

şi se prelungeşte ca responsabilitate pentru întreaga creaţie: în cuvintele Părintelui Stăniloae, „cuprinderea potenţială a noastră în Hristos şi în raza mântuirii Lui şi condiţionarea actualizării ei de realizarea legăturii în iubire", dezvoltarea comuniunii eclesiale fiind prelungită într-o „responsabilitate pentru toţi oamenii".

– Principiul eshatologic, al desăvârşirii mântuirii prin înviere, pregustată în participarea la Trupul înviat al lui Hristos: „Mântuirea se desăvârşeşte prin învierea tuturor sau prin desfiinţarea generală a morţii. Hristos a făcut începutul mântuirii în acest înţeles, prin învierea Sa". Capacitatea iconică a creaţiei, de a reflecta pe Cuvântul şi Înţelepciunea lui Dumnezeu a fost restaurată şi desăvârşită până la condiţia teandrică a îndumnezeirii sau unirii cu Dumnezeu, prin taina Întrupării, taina Trupului lui Hristos ca plămadă a îndumnezeirii mădularelor Sale. „Toată creaţia tinde spre învierea generală ca spre sensul ei deplin şi spre desăvârşirea ei în Dumnezeu. Revelaţia clară a lui Dumnezeu în creaţie şi revelaţia sensului creaţiei coincid, şi ea va atinge deplinătatea la învierea generală"[1].

După Părintele Stăniloae, chipul evanghelic al lui Iisus Hristos, descoperirea taborică a transparenţei dumnezeirii prin umanitatea Sa descoperă legătura strânsă între crea-

[1] *Ibidem*, p. 340. Unirea cu Dumnezeu, arată Sfântul Atanasie cel Mare, restaurează, fructifică şi desăvârşeşte orientarea iconică a creaţiei spre unirea cu Dumnezeu: „Înţelepciunea lui Dumnezeu, care înainte se arăta prin chipul ei în creaturi ... şi prin ea arăta pe Tatăl ei după aceea ea însăşi, fiind Logosul, S-a întrupat, ceea ce spune şi Sfântul Ioan (Ioan 1, 14) şi după desfiinţarea morţii şi mântuirea neamului nostrum, s-a revelat şi mai mult pe Sine Însăşi şi prin ea pe Tatăl Ei". *Ibidem,* p. 340, cf. *Oratio III contra Arianos*, P. G. XXVI, col. 320.

ție, întruparea Domnului şi îndumnezeirea omului: „Umanitatea ajunge în el la vârful desăvârşirii prin îndumnezeire, pentru că El însuşi coboară la ea, înomenindu-se. În alipirea la el, toți cei ce vor pot înainta la infinit în îndumnezeirea lor, sau în umanizarea desăvârşită. De ce nu s-ar putea coborî Dumnezeu-Cuvântul la umanitatea creată de El cu setea după El, pentru a-i satisface această sete, dacă s-a putut coborî la fapta creării ei şi dacă prin această coborâre îşi pune şi mai mult în lucrare iubirea şi bunătatea care-I arată mărimea Lui spirituală şi că prin această coborâre poate înălța materia până la a o face străvezie prin umanitatea de care ține şi materia trupului, îndumnezeind-o? Această transparență a dumnezeirii prin umanitatea Sa a arătat-o Hristos la Schimbarea la Față pe Tabor. El a arătat prin aceasta că e şi Dumnezeu şi om, deci a arătat şi coborârea Sa ca Dumnezeu la umanitate şi înălțarea umanității Sale la starea îndumnezeită. Tot prin ea ne-a arătat că de această stare îndumnezeită ne vom împărtăşi la infinit şi noi. Căci i-a arătat pe cei trei Apostoli văzători cu El şi ai lui Moise şi Ilie”[1].

[1] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului metropolitan Sibiu, 1991, p. 115.

Principii ermineutice fundamentale în discursul antropologic al Părintelui Stăniloae

La o privire de ansamblu a discursului Părintelui Stăniloae, putem spune că în centrul preocupărilor sale sunt aşezate taina persoanei şi comuniunii, în lumina căreia transpune erminia biblică şi patristică sau întreprinde reactualizarea mesajului revelat. Forța discursului său teologic în contextul contemporan este potențată în mod aparte de legătura strânsă pe care o afirmă necontenit între teologie şi antropologie, între Chipul şi Dumnezeu şi chipul omului.

Se remarcă, în opera Părintelui Stăniloae, un deosebit echilibru ce susține forța plasticizării iconice a limbajului teologic. La realizarea acestui echilibru simfonic concură recursul constant, de-a lungul scrierilor sale, la principiile ermineutice specifice tradiției creştin-ortodoxe. Am dori, în cele ce urmează să punem în lumină câteva dintre aceste „încheieturi" ale trupului cugetării Părintelui Stăniloae.

În primul rând am putea menționa afirmarea constantă a alterității, transcendenței, exemplarității şi iubirii abso-

lute a Sfintei Treimi, respectând principiul corelării constante a teologiei cu antropologia, a chipului lui Dumnezeu cu chipul omului, a cunoaşterii de sine cu cunoaşterea lui Dumnezeu. Am putea continua pornind de aici cu principiul primatului persoanei şi actelor personale asupra conceptelor şi relațiilor abstracte dintre ele, al afirmării incompletitudinii limbajului conceptual şi necesității depăşirii lui prin experierea tainei. În acest demers, Părintele Stăniloae dă o deosebită atenție respectării principiului psihologic al echilibrului sau corelării între taină şi descoperire, între experiere şi înțelegere, între simțirea şi cugetarea duhovnicească.

Putem spune împreună cu sfinția sa că principiul persoanei sau ipostatic stă la baza înțelegerii paradoxurilor creştine, la baza înțelegerii ființei ca eveniment de comuniune, la baza înțelegerii relației între ființă şi har. Legat de aceasta, Părintele Stăniloae urmăreşte în dezvoltarea discursului său principiul echilibrului între aspectul comunitar şi cel personal, între ființă şi persoană, recurgând ca o cheie de boltă la principiile corelării între dogma Treimii şi dogma Întrupării şi echilibrului între aspectul hristologic şi cel pneumatologic.

Pentru a reda complexitatea vieții şi cunoaşterii duhovniceşti, Părintele Stăniloae recurge la principiul plasticizării, folosind limbajul iconic drept modalitatea cea mai adecvată de exprimare a tainei persoanei şi comuniunii, spre evitarea reducțiilor simplificatoare. În acest sens, o deosebită atenție este acordată păstrării echilibrului dintre aspectul apofatic şi cel catafatic în cunoaşterea lui Dumnezeu şi a omului.

Principiul ascetic se reflectă în fidelitatea față de erminia biblică şi patristică, evitarea simplificărilor

reducționiste și circumscrierea faptelor în lumina iconomiei divine și a răspunsului omenesc mai degrabă decât raționalizarea lor dintr-o perspectivă unilaterală. În circumscrierea iconică, se remarcă afirmarea unității în diversitate sau asimilarea principiului simfonic. Acesta cere înțelegerea faptelor istoriei în concurența diverselor inițiative divine și intenționalități, perspective, linii sau straturi de semnificație și răspunsuri omenești, cu o tindere mai mult sau mai puțin afectată de păcat, dată în logosul lor divin, spre a converge în comuniune. Principiul iconomic își are aplicarea în valorizarea istoriei în lumina creației și mântuirii, a planului și iconomiei divine.

O deosebită relevanță este acordată în scrierile Părintelui Stăniloae întrebuințării constante a principiului iconic, ce presupune vederea realității lucrurilor în dubla lor dimensiune sau raționalitate, a logosului dat de actul creator divin și a răspunsului de creație. În aplicarea acestui principiu, o deosebită relevanță o are principiul respectării distincției între logos și tropos, Părintele Stăniloae urmând erminia Sfântului Maxim Mărturisitorul.

În strânsă legătură cu cele de mai sus, Părintele Stăniloae recurge în demersul său teoantropologic la principiul mystagogic-liturgic, al sinergiei care stă la baza creșterii duhovnicești și prefacerii omului prin lucrarea Sfântului Duh în alipire de Trupul lui Hristos, recurgând în mod constant spre edificare la erminia oferită de Sfintele Taine.

Un alt principiu fundamental în realizarea echilibrului și preciziei dogmatice a discursului său teologic, este păstrarea echilibrului între aspectul moral-ascetic și cel mistic-liturgic al actului personal. Departe de a se reduce

la simpla raportare față de un cod formal de reguli, conștiința morală oglindește pecetea iconică a Chipului Dumnezeiesc şi menirea omului de ființă întru comuniune.

De o însemnătate remarcabilă este şi principiul eshatologic, sau prospectiv, al regăsirii stării originare şi vectorului ei spre creştere şi desăvârşire, prin contemplarea viziunii revelate asupra stării finale sau condiției eshatologice. Aplicarea acestui principiu este strâns legată de o viziune dinamică asupra stării finale în sensul epectazei în taina dumnezeiască şi a împroprierii lucrării divine de către subiectul omenesc prin unirea cu Dumnezeu sau împărtăşirea dumnezeiască. De asemeni, această aplicare este reglată de o viziune dinamică, realistă şi profetică asupra faptului istoric, care desprinde actul omenesc într-un ansamblu mişcat de noutatea relațiilor interpersonale şi înrâurirea iconomiei divine.

Spre desluşirea celor mai profunde şi delicate aspecte, vedem aplicat la Părintele Stăniloae principiul preciziei locale, al analizei, nuanțării, discernerii şi reorientării celor strâmbate de păcat fără anularea sau negarea lor în bloc. Ci mai curând prin corelarea cu principiul terapeutic, care impune ca o responsabilitate duhovnicească recuperarea adevărului strâmbat de păcat, salvarea părții bune dintr-un ansamblu bolnav sau dintr-o construcție eronată. Posibilitatea reuşitei este susținută de aplicarea consecventă a principiului organicității ce verifică precizia locală în ansamblul mai larg şi verifică, păstrează echilibrul între aspectul local şi cel global.

În traducerea erminiei patristice şi aplicarea ei la lucrarea de restaurare a omului în Hristos şi Biserică, Părintele Stăniloae întrebuințează în mod constant alte trei princi-

pii. Este vorba de principiul holistic, al vederii părții în lumina întregului, după care amintim principiul ierarhic, ce evidențiază structura ierarhică a întregului iconic în care partea dominantă reprezintă sau concentrează sau numește iconic întregul. În valorizarea alterității şi comuniunii inter-personale, principiile de mai sus sunt corelate cu principiul extatic, al transcenderii spre comuniune, ce pune în lumină transcenderea şi aşezarea întregului individual în spațiul sau trupul comuniunii.

Acestea sunt câteva dintre cele mai importante principii ce se desprind din parcurgerea scrierilor Părintelui Stăniloae, a căror întrebuințare reglează echilibrul discursului său, susținând totodată forța de pătrundere duhovnicească în miezul sau concretul faptelor. Putem afirma ca o ultimă concluzie că impactul deosebit pentru teologia contemporană al scrierilor Părintelui Stăniloae este dat de actualizarea mesajului revelat într-o modalitate iconică, nescolastică, în duhul Părinților, ca o teologie a Persoanei şi faptelor. Aceasta se concretizează nu în ultimul rând prin implicarea iubitoare şi responsabilă în cunoaşterea, evaluarea şi întâmpinarea duhovnicească, profetică a stării de fapt a lumii de astăzi, prin dialogul critic cu diversele mişcări şi tendințe filosofice, artistice şi religioase contemporane.

Bibliografie

A. Izvoare scripturistice

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, 1988;

B. Izvoare patristice

Sfântul Antonie cel Mare, *Învăţături despre viaţa morală a oamenilor şi despre buna purtare, în 170 de capete*, în: *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. I, trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, pp. 12-47.

Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I, Cuvânt împotriva elinilor, Cuvânt despre Întruparea Cuvântului, Trei cuvinte împotriva arienilor*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 15, EIBMBOR., Bucureşti, 1987;

Idem, *Scrieri, partea a II-a, Epistole, Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie,* Col. PSB 16, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1988;

Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască şi viaţa contemplativă*, în: *Filocalia*, vol. VIII, trad. din gr., introd. şi

note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 375-490;

Calist şi Ignatie Xantopol, *Metoda sau cele 100 de capete*, în: *Filocalia*, vol. VIII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 18-211;

Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, în: *Filocalia*, vol. VIII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 215-348;

Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, *Partea întâia, Închinarea şi slujirea în duh şi adevăr,* trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 38, EIBMBOR, Bucureşti, 1991;

Idem, *Scrieri*, *Partea a doua, Glafire,* trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 39, EIBMBOR., Bucureşti, 1992;

Idem, *Scrieri*, *Partea a treia, Despre Sfânta Treime*, trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Col. PSB 40, EIBMBOR., Bucureşti, 1994;

Idem, *Scrieri, Partea a patra, Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan,* trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B. 41, EIBMBOR, Bucureşti, 2000;

Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete şi scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad., introd. şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996;

Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări Teologice*, trad. din lb. gr., introd. şi note de Preot dr. Academician Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993;

Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, Scrieri, partea a doua, trad. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR., col. PSB, 1998;

Sfântul Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea*

dumnezeiască şi mai presus de fire, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 343-376.

Sfântul Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare după acrostih*, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. din gr., introducere şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 90, n. 136.

Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. a III-a, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993;

Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, EIBMBOR, trad., introd. şi note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1992;

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 80, EIBMBOR, Bucureşti, 1983;

Idem, *Mystagogia, Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, Introd., trad., note şi două studii de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 2000;

Idem, *Scrieri, Partea a doua, Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, trad. din gr., introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 81, EIBMBOR, Bucureşti, 1990;

Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştință*, în: *Filocalia, sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți despre cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi*, vol. VI, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1977, pp. 211-355;

Sfântul Simeon Noul Teolog, Cele 225 de capete teologice şi practice, în: *Filocalia, sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți despre cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi*, vol. VI, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1977, pp. 17-97;

Teolipt, Mitropolitul Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă*, în: *Filocalia*, vol. VII, trad. din gr., introd. şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 62-67.

C. Lucrări

Bălan, Ioanichie, Arhimandrit, Ed., *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1994;

de Beauregard, Costa, M., Stăniloae, Dumitru, *Mică dogmatică vorbită, Dialoguri la Cernica*. Ed. Deisis, Sibiu, 1995:

Bria, Ion, Pr. Prof. dr., *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1992;

Engelhardt, Tristram H., jr., *Fundamentele bioeticii creştine: perspectiva ortodoxă*, trad.: Mihail Neamţu, Cezar Login şi diac. Ioan I. Ică jr., prezentare: Sebastian Moldovan, Ed. Deisis, Sibiu, 2005;

Evdokimov, Paul, *L'art de l'icône*, Bruges, 1970;

Karavidopoulos, Ioannis, *Evanghelia după Marcu*, trad. de drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2001;

Lafont, Ghislain, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerar, forme, modele,* trad. de Maria-Cornelia Ică jr., prezentare diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003;

Mantzaridis, I. Georgios, *Globalizare şi universalitate. Himeră şi adevăr*, trad. Pr. Prof. dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002;

Martzelos, Georgios, *Sfinţii Părinţi şi problematica teologică*, trad: Pr. Cristian-Emil Chivu, studiu introd. Arhid. dr.Gheorghe Holbea, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2000;

Matsoukas, A. Nikos, Teologia dogmatică şi simbolică, vol. II, Expunerea credinţei ortodoxe în confruntare cu

creştinismul occidental, trad: Nicuşor Deciu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006;

Mironescu, Alexandru, *Kairos. Eseu despre teologia istoriei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996;

Mladin, Micolae, Mitrop. dr., Diac. Prof. dr. Bucevski Orest, Prof. dr. Constantin Pavel, Diac. prof. dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă I, II*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003;

Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Studiu introd. şi traducere: Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1995, 1999;

Pelikan, Jaroslav, Tradiția *Creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. II. Spiritul creştinătății răsăritene (600-1700)*, trad. şi note de Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. Polirom, Iaşi, 2005;

Pomazansky, Michael, Protopresbyter, *Orthodox dogmatic theology,* St. Herman of Alaska Brotherhood, 2005;

Răducă, Vasile, Pr. Prof. dr., *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996;

Sendler, Egon, *Icoana, Chipul nevăzutului. Elemente de teologie, estetică, tehnică*, trad. din lb. franceză de Ioana Caragiu, Florin Caragiu şi monahia Ilie Doinița Teodosia, Ed. Sophia, 2005;

Stăniloae, Dumitru, Pr. Prof. dr, *Ascetica şi mistica ortodoxă*, vol. 1-2, Ed. Deisis, Mânăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993;

Idem, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului metropolitan Sibiu, 1991;

Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 1-2, Ed. Cristal, Bucureşti, 1995;

Idem, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993;

Idem, *Iisus Hristos, Lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993;

Idem, Pr. Prof. dr., *Iubirea creştină*, Ed. Porto-Franco, Galaţi, 1993;

Idem, Părintele, *O teologie a icoanei*, Ed. Fundaţiei Anastasia, 2005;

Idem, *Ortodoxie şi românism*, Asociaţia românilor din Bucovina de Nord, 1992;

Idem, *Poziţia domnului Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1993;

Idem, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;

Idem, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 2005:

Idem, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 2004;

Idem, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991;

Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-3, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1997;

Idem, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Bucureşti, 1993;

Idem, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993;

Stăniloae, Pr., Sorin Dumitrescu, *Şapte dimineţi cu Părintele Stăniloae. Convorbiri realizate cu Sorin Dumitrescu*, Ed. Anastasia, Bucureşti, f. a.;

Steinhardt, Nicolae, Pr., *Primejdia mărturisirii*, Ed. Dacia, 1993;

Vulcănescu, Mircea, *Logos şi eros*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1991;

Yannaras, Christos, *Persoană şi Eros*, trad. de Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000;

Idem*, Heidegger şi Areopagitul*, trad. de Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, 1996;

Idem, *Libertatea moralei*, trad. de Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2002;

Zizioulas, Ioannis, Mitropolit de Pergam, *Ființa eclesială*, trad. de Aurel Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996.

D. Studii şi articole

Neofit, Linte, Ierom., Florin Caragiu, *Repere şi temeiuri ale misticii iconice*, în: *Avva Ghelasie, Cuvântătorul de Dumnezeu*, Ed. Platytera, Bucureşti, 2005, pp. 56-117;

Polkinghorne, John, *The continuing interaction of science and religion*, Zygon 40 (1), 2005, pp. 43-49;

Stăniloae, Dumitru, Pr. Prof. dr., *Chipul lui Dumnezeu şi responsabilitatea lui în lume,* O, anul XXV, nr. 3, iulie-septembrie, 1973, pp. 347-362;

Idem, *De la creațiune la Întruparea Cuvântului şi de la simbol la icoană*, GB, 1957, pp. 860-867;

Idem, *Ființa şi Ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, O, Anul XXI, nr. 1, ianuarie-martie 1979, pp. 53-75;

Idem, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască*, O, XXXIV, 1982, nr. 1, pp. 12-27.

Idem, *Iisus Hristos ca Prototip al icoanei Sale*, MMS, XXXIV, 1958, nr. 3-4, pp. 244-272;

Idem, *Învățătura Sfântului Atanasie despre mântuire*, ST, Seria a II-a, anul XXV, nr. 5-6, mai-iunie, 1973, pp. 328-341;

Idem, *Natură şi har în teologia bizantină*, O, Anul XXVI, nr. 3, iulie-septembrie 1974, pp. 392-440;

Idem, *Revelația prin acte, cuvinte şi imagini*, O, XX, 1968, nr. 3, pp. 347-377;

Idem, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilității icoanei*, ST, anul IX, 1957, nr. 7-8, pp. 427-452.

E. Dicţionare şi enciclopedii

Bria, Ion, Pr. Prof. dr., *Dicţionar de teologie ortodoxă A-Z*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1994;

Maurice Carrez, François Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Labor et Fides / Société Biblique Française, quatrième édition, 1995;

McManners John, ed., *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford University Press, 1990;

Melchiorre, Virgilio, coord., *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane*, Ed. Dragostini, 2004.

F. Alte surse

Moss, Vladimir, *An Orthodox Christian Approach to Science*, http://www.roca.org/OA/137/137g.htm.

Cuprins

Prefață.....5
Cuvânt înainte.....7
Repere pregătitoare.....11
Taina Persoanei.
Omul, icoană creată a
Sfintei Treimi în taina Întrupării.....24
Chip şi asemănare,
coordonate iconic-liturgice
ale dialogului dragostei.....53
Antropologia privită în
„triunghiul liturgic" al relațiilor dintre Dumnezeu, om şi
natură.....79
Omul ca alcătuire
iconică unitară suflet şi trup.
Locul şi menirea sa în creație.....100
Cuvântul şi Icoana
revelate în Hristos,
taina limbajului comuniunii.....121
Conştiința luminată de Duhul, oglinda Persoanei şi
Comuniunii.....154
Dimensiunea comunitară
a chipului omului. Chipurile
de bărbat şi femeie, taina familiei şi a naşterii
duhovniceşti.....166

Apofatismul iconic sau
caracterul deschis spre experiere şi comuniune al
teologiei răsăritene.....198
Restaurarea firii umane în Hristos şi îndumnezeirea
omului prin părtăşia la comuniunea Treimică.....219
Principii ermineutice fundamentale în
discursul antropologic
al Părintelui Stăniloae.....233
Bibliografie.....238
Cuprins.....246

DIFUZARE:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Ion Minulescu nr. 36, sector 3,
031216, Bucureşti
Tel.: 021-320.61.19; fax: 021-319.10.84
e-mail: contact@supergraph.ro
www.librariasophia.ro
www.sophia.ro

Societatea de Difuzare SUPERGRAPH
vă oferă posibilitatea de a primi prin poştă
cele mai bune cărţi de spiritualitate,
teologie, cultură religioasă, artă, filozofie
apărute la edituri de prestigiu.
Plata se face ramburs la primirea cărţilor;
taxele poştale sunt suportate de Supergraph.

Vă aşteptăm la
LIBRĂRIA SOPHIA
str. Bibescu Vodă nr. 19,
040151, Bucureşti, sector 4
(lângă Facultatea de Teologie)
tel. 021-336.10.00; 0722.266.618
www.librariasophia.ro

Sacrifică puţină vreme pentru a răsfoi cărţile noastre:
este cu neputinţă să nu găseşti ceva
pe gustul şi spre folosul tău!